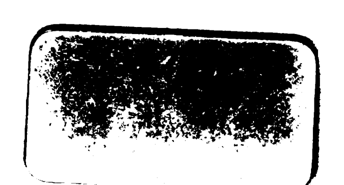

DOMI-
NUS
ILLU
MINA
-TIO
MEA
Taylor Institution.



MÉDITATIONS

SUR LA

RELIGION CHRÉTIENNE

DEUXIÈME SÉRIE

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

DERNIERS OUVRAGES DE M. GUIZOT

FORMAT IN-8°

MÉMOIRES POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE MON TEMPS. 2e édition. 7 vol.

HISTOIRE PARLEMENTAIRE DE FRANCE, recueil complet des discours de M. Guizot dans les Chambres, de 1819 à 1848, accompagnés de Résumés historiques et précédés d'une Introduction; formant le complément des *Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps*. 5 vol.

L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE EN 1861. 4e édition. 1 vol.

HISTOIRE DE LA FONDATION DE LA RÉPUBLIQUE DES PROVINCES-UNIES, par J. LOTHROP MOTLEY, traduction nouvelle, précédée d'une grande Introduction (*l'Espagne et les Pays-Bas, aux* XVIe *et* XIXe *siècles*). 4 vol.

WILLIAM PITT ET SON TEMPS, par Lord STANHOPE, traduction précédée d'une Introduction. 4 vol.

LA CHINE ET LE JAPON, par LAURENCE OLIPHANT, traduction nouvelle, avec une Introduction. 2 vol.

LE PRINCE ALBERT, son caractère et ses discours, traduit par ***, et précédé d'une Préface. 1 vol.

TROIS ROIS, TROIS PEUPLES ET TROIS SIÈCLES (*sous presse*). 1 vol.

MÉDITATIONS SUR L'ESSENCE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE, précédées d'une Préface. 2e édition. 1 vol.

FORMAT GRAND IN-18

TROIS GÉNÉRATIONS (1789-1814-1848). 3e édition. 1 vol.

PARIS. — J. CLAYE, IMPRIMEUR, RUE SAINT-BENOIT, 7

MÉDITATIONS

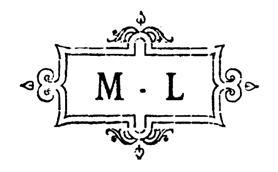
SUR L'ÉTAT ACTUEL

DE

LA RELIGION

CHRÉTIENNE

PAR M. GUIZOT



PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

MDCCCLXVI

PRÉFACE

En publiant, il y a deux ans, la première série de ces *Méditations*, celles qui ont pour objet l'essence de la religion chrétienne, « c'est-à-dire les problèmes naturels auxquels elle répond, les dogmes fondamentaux par lesquels elle résout ces problèmes et les faits

surnaturels sur lesquels ces dogmes reposent, » j'ai indiqué le plan général du travail ainsi commencé et l'ordre dans lequel seraient distribuées ses diverses parties. « Après l'essence de la religion chrétienne, ai-je dit dans ma *Préface,* vient son histoire. Elle sera l'objet d'une seconde série de *Méditations* dans lesquelles j'examinerai l'authenticité des Livres saints, les causes premières de la fondation du Christianisme, ce qu'ont toujours été la foi chrétienne et l'Église chrétienne à travers les siècles et malgré leurs vicissitudes, la grande crise religieuse qui, au XVIe siècle, a divisé l'Église chrétienne et partagé l'Europe entre le catholicisme et le protestantisme, enfin les crises antichrétiennes qui, à diverses époques

et en divers pays, ont mis en question et en péril le Christianisme lui-même, et qu'il a toujours surmontées. La troisième série de ces *Méditations* sera consacrée à l'étude de l'état actuel de la religion chrétienne, de son état intérieur et extérieur : je retracerai le réveil chrétien qui s'est manifesté parmi nous dès l'ouverture du XIXe siècle, soit dans l'Église catholique, soit dans l'Église protestante, l'élan de la philosophie spiritualiste qui s'est relevée à cette même époque, et le mouvement antichrétien qui a éclaté bientôt après dans la renaissance du matérialisme, du panthéisme, du scepticisme et dans les travaux de la critique historique. J'essayerai de déterminer l'idée, et par conséquent, selon moi, l'erreur fondamentale

de ces divers systèmes, adversaires déclarés et actifs du Christianisme. Enfin, dans la quatrième série de ces *Méditations*, je tenterai de pressentir l'avenir de la religion chrétienne, et d'indiquer par quelles voies elle est appelée à conquérir complétement et à dominer moralement ce petit coin de l'univers que nous appelons notre terre, et dans lequel se déploient les desseins et la puissance de Dieu, ainsi qu'ils se déploient aussi sans doute dans une infinité de mondes à nous inconnus. »

En maintenant, dans son ensemble, le plan que je rappelle, j'en intervertis aujourd'hui l'ordre; je publie les *Méditations* relatives à l'état actuel de la religion chrétienne avant celles qui ont pour objet son histoire.

Deux faits me frappent dans l'état actuel des esprits sur les questions religieuses. D'une part, les opinions contraires ou favorables à la religion chrétienne se prononcent plus nettement de jour en jour; les croyances s'affirment, les négations se développent. D'autre part, les opinions flottantes se préoccupent de plus en plus de la lutte à laquelle elles assistent; des esprits sérieux et sincères subissent avec trouble l'influence des doctrines hostiles au Christianisme; beaucoup d'autres s'en inquiètent et cherchent contre ces doctrines un refuge, sans le trouver ou sans oser le prendre dans les faits et les principes essentiels de la foi chrétienne. Entre les adversaires et les défenseurs du Christianisme, le débat devient

chaque jour plus grave; la perplexité s'accroît chaque jour dans l'âme des spectateurs. En mettant en pleine lumière cet état actuel de la religion chrétienne, en comparant les forces qu'elle possède et celles des systèmes qui la combattent, je vais au plus pressé; je me porte là où se livre aujourd'hui le combat. Je reprendrai plus tard l'histoire du Christianisme depuis son établissement jusqu'à notre temps, et les perspectives de son avenir.

Je considère avec un sentiment très-complexe et très-perplexe l'état actuel de mon pays et de mon temps, son état intellectuel et moral aussi bien que son état social et politique. J'ai l'âme pleine à la fois de confiance et d'inquiétude, d'espérance et d'a-

larme. En bien et en mal, la crise où est plongé le monde civilisé est infiniment plus grande que ne l'ont prévue nos pères, plus grande que nous ne le pensons nous-mêmes, nous qui en avons déjà subi les plus divers effets. Des vérités sublimes, des principes excellents sont intimement mêlés à des idées essentiellement fausses et perverses. Un beau travail de progrès et un hideux travail de destruction se poursuivent à la fois dans les esprits et dans les sociétés. L'humanité n'a jamais flotté à ce point entre le ciel et l'abîme. C'est surtout quand mes regards se portent sur la génération qui s'avance, quand j'entends ce qu'elle dit et que j'entrevois ce qu'elle désire et espère, c'est surtout alors que je me sens saisi en même temps de

sympathie et d'anxiété. Les sentiments honnêtes et généreux abondent dans ces jeunes âmes; elles ne repoussent point les idées justes qu'elles n'ont pas d'abord reconnues, ni les freins que la loi divine inspire aux ambitions humaines; mais, par un étrange et déplorable amalgame, les bons instincts et les mauvaises tendances y coexistent simultanément; les idées les plus inconciliables s'y rencontrent et y persistent ensemble; la vérité n'en chasse pas l'erreur; la lumière y apparaît, mais au sein du chaos, et pas assez forte pour le dissiper.

C'est en présence de cet état des esprits, et sous l'impulsion du sentiment qu'il m'inspire, que je publie ces secondes *Méditations*. En touchant aux grandes questions qui se dé-

battent dans le monde philosophique, en exprimant ma pensée sur le rationalisme, le positivisme, le panthéisme, le matérialisme, le scepticisme, je n'ai pas eu un moment la prétention de discuter complétement et scientifiquement ces divers systèmes. Je suis convaincu qu'ils ne sont pas plus en état de supporter l'examen approfondi d'une raison sévère que le premier regard du simple bon sens; mais je ne me suis proposé que d'en indiquer le vice radical et incurable. Ceci n'est point un traité de métaphysique; ce n'est qu'un appel adressé aux esprits droits et libres, pour les engager à mettre la science à l'épreuve de la conscience humaine, et à se méfier des systèmes qui, au nom d'une prétendue vérité scientifique, détruisent, entre

l'ordre intellectuel et l'ordre moral, entre la pensée et la vie de l'homme, l'harmonie qu'y établit la loi de Dieu.

Val-Richer, avril 1866.

GUIZOT.

MÉDITATIONS

MÉDITATIONS

SUR L'ETAT ACTUEL

DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

PREMIÈRE MÉDITATION.

LE RÉVEIL CHRÉTIEN EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE.

En 1797, l'un des cinq directeurs qui gouvernaient alors la France, La Réveillère-Lepeaux, venait de lire, à la classe des sciences morales et politiques de l'Institut dont il était membre, un Mémoire sur la théophilanthropie et les formes qu'il convenait de donner à ce nouveau culte :

« Je n'ai qu'une observation à vous faire, lui dit M. de Talleyrand qu'il entretenait de son plan : Jésus-Christ, pour fonder sa religion, a été crucifié et est ressuscité. Vous devriez tâcher d'en faire autant. »

Les faits se hâtèrent de justifier cet ironique conseil. Quatre ans à peine écoulés, en 1802, la théophilanthropie et son apôtre avaient disparu de la scène, impuissants et stériles, le rêve et le rêveur. La forte main de Napoléon relevait solennellement en France la religion de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, et dans la même année, le brillant génie de M. de Chateaubriand remettait sous les yeux de la France les beautés du christianisme. Le grand politique et le grand écrivain s'inclinaient l'un et l'autre devant la croix, et partaient de là, l'un pour reconstruire en France l'Église chrétienne, l'autre pour émouvoir et charmer chrétiennement la société française.

Aujourd'hui, dans quelques portions du monde chrétien, le *Concordat* et le *Génie du christianisme*, l'un comme institution publique, l'autre comme œuvre littéraire, sont un peu passés de mode. Des catholiques zélés et sincères relèvent durement les vices du Concordat ; ils le trouvent tantôt incomplet, tantôt tyrannique ; ils lui reprochent de porter atteinte aux droits de la société religieuse et d'énerver son influence en entravant sa liberté. Quelques-uns vont jusqu'à souhaiter la séparation de l'Église et de l'État et leur entière indépendance mutuelle, seul gage certain, disent-ils, de leur vraie et morale puissance. Des protestants, également zélés et sincères, sont du même sentiment et forment le même vœu. Quelques-uns ont fait plus qu'un vœu ; ils ont agi ; ils se sont séparés de l'Église protestante reconnue par l'État, et ils ont fondé des Églises libres qui se gouvernent et se suffisent elles-mêmes, sans rien demander à l'État sinon la liberté due à

tous les citoyens. Dans un ouvrage récemment publié[1], l'un des pasteurs de l'une de ces Églises, homme aussi distingué par l'élévation de son esprit que par la générosité de ses sentiments, M. Edmond de Pressensé, est allé encore plus loin. Non content de défendre en principe la séparation de l'Église et de l'État, il a tenté de prouver qu'en 1802 le Concordat n'avait été, de la part de Napoléon, qu'un acte d'ambition tyrannique, pour le christianisme qu'un incident malheureux, et que si l'Église chrétienne, alors spontanément renaissante, avait été libre et laissée à elle-même, elle se serait relevée par sa propre force et aurait grandi, en influence comme en foi, bien plus que le Concordat ne le lui permit. Je n'ai garde de discuter ici, en thèse générale, le système de la séparation de l'Église et de l'État, et sa valeur religieuse ou sociale; je ne regarde

1. *L'Église et la Révolution française, histoire des relations de l'Église et de l'État, de 1789 à 1802;* in-8°, 1864.

point ce système comme l'idéal de la société religieuse ; la coexistence, je devrais dire la concurrence des Églises reconnues par l'État et des Églises dissidentes qui se forment et se suffisent par la liberté, c'est là, je pense, le régime le plus conforme à la nature des choses et le plus favorable à la solide et générale efficacité de la religion. Question d'époque, de lieu, de mœurs et d'état social plutôt que de principe. Quoi qu'il en soit, je tiens pour certain qu'en 1802, le Concordat fut, de la part de Napoléon, un acte d'intelligence supérieure bien plus que d'esprit despotique, et pour la religion chrétienne en France un événement aussi salutaire que nécessaire. Après l'anarchie et les orgies révolutionnaires, la reconnaissance solennelle du christianisme par l'État pouvait seule donner satisfaction au sentiment public, et assurer à l'influence chrétienne la dignité et la stabilité qu'elle avait besoin de recouvrer. Rien n'est plus trompeur que

d'apprécier, d'après l'état actuel des faits et des esprits, ce qui était possible et bon il y a soixante ans; et je suis convaincu que, malgré son zèle pour la séparation de l'Église et de l'État, si M. Edmond de Pressensé avait vécu en 1802, l'Église chrétienne, telle que l'eût restaurée l'abbé Grégoire, ne lui aurait pas plus suffi qu'elle ne suffisait alors à la France. Le Concordat a été une œuvre mêlée et imparfaite, sujette à de graves objections et source de nombreuses difficultés; mais, à tout prendre, l'œuvre a été grande et saine; elle a imprimé d'un seul coup au réveil chrétien une sanction et une impulsion qu'aucun autre régime n'eût pu lui valoir.

M. de Chateaubriand et le *Génie du christianisme* ont droit à la même justice. Je suis prêt à admettre, sur le livre et sur l'auteur, toutes les objections que voudra élever, tous les défauts que pourra leur trouver une critique sévère; leur grande et salutaire action n'en subsistera pas

moins. Il en est des livres comme des hommes: c'est par leurs qualités qu'ils s'élèvent et dominent, quels que soient leurs défauts; et là où brillent les qualités supérieures, les défauts n'en détruisent pas la vertu. En dépit de ses imperfections religieuses et littéraires, le *Génie du christianisme* a été, religieusement et littérairement, un éclatant et puissant ouvrage; il a fortement remué les âmes, renouvelé les imaginations, ranimé et remis à leur rang les traditions et les impressions chrétiennes. Il n'y a point de critiques, même légitimes, qui puissent lui enlever la place qu'il a tenue dans l'histoire religieuse et littéraire de son pays et de son temps.

Ni le *Concordat* ni le *Génie du christianisme* n'ont été, en 1802, un aveugle et stérile retour vers le passé. Napoléon et M. de Chateaubriand étaient l'un et l'autre de hardis novateurs. A côté de l'ancienne religion rétablie, Napoléon maintenait fermement la liberté des cultes et la liberté

de la pensée philosophique. Au même moment où le *Concordat* était proclamé et le *Génie du christianisme* publié, le savant physiologiste Cabanis publiait aussi son *Traité des rapports du physique et du moral de l'homme* qui faisait de l'homme un mécanisme matériel. Et en rappelant la France à l'admiration des beautés de la littérature chrétienne, M. de Chateaubriand les lui présentait sous des images et des formes de langage si originales et si neuves, que, parmi les sévères gardiens de la langue française, plusieurs le traitaient de choquant et barbare écrivain. Une ère nouvelle s'ouvrit en France, à cette époque, pour la religion et pour les lettres : le christianisme et les systèmes antichrétiens, le catholicisme, le protestantisme et la philosophie, le goût classique et l'élan romantique se déployèrent à la fois, surpris de vivre ensemble tout en se livrant d'ardents combats.

Je n'ai nul dessein de retracer ni de juger ici

leurs combats. Dès qu'une grande arène s'ouvre, la foule s'y précipite et y porte sa confusion et son bruit. Heureusement le bruit ne dure pas. Dans le puissant mouvement des esprits en France au début du XIXe siècle, je ne cherche qu'un grand fait, le réveil chrétien, ses divers caractères et ses divers effets. Ce réveil a d'illustres témoins. Ce sont les seuls que je veuille interroger.

Après Napoléon et M. de Chateaubriand, les premiers que je rencontre sont deux écrivains catholiques qui ont laissé un grand et juste renom. M. de Bonald et M. de Maistre ont de bonne heure et vaillamment arboré le drapeau chrétien. Mais leurs idées et leurs œuvres ont été plus politiques que religieuses; les besoins de l'ordre social les préoccupaient bien plus que ceux de l'âme humaine, et ils ont bien plus attaqué la Révolution française qu'ils n'ont défendu la foi chrétienne. Par une coïncidence remarquable bien que naturelle, leurs premiers ouvrages, la *Théorie du*

pouvoir, de M. Bonald, et les *Considérations sur la France*, de M. de Maistre, parurent tous deux au même moment, en 1796, et tous deux à l'étranger, où leurs auteurs étaient l'un et l'autre émigrés. Ils écrivaient l'un et l'autre dans la première ardeur d'une réaction passionnée et indistincte contre la révolution qui bouleversait le monde et leur propre vie. Tous deux grands esprits, moralistes profonds, écrivains éminents, mais philosophes de circonstance et de parti. Leurs théories sont des armes; leurs livres sont des coups de feu. M. de Bonald est un penseur élevé et original, mais subtil, compliqué, enclin à se payer de combinaisons et de distinctions verbales, et laborieusement adonné à ourdir un vaste filet d'arguments pour y prendre ses adversaires. M. de Maistre, au contraire, les foudroie par ses assertions tranchantes, ses ironies poignantes, ses invectives brutalement éloquentes; c'est un puissant et charmant improvisateur. Ils

excellent l'un et l'autre à saisir et à présenter avec éclat un grand côté, mais un seul des grands côtés des questions et des choses; ils ne les voient jamais dans leur variété et leur ensemble. Lutteurs, l'un opiniâtre, l'autre fougueux, ils ont commis, l'un et l'autre, deux fautes graves: ils ont établi, entre la politique et la religion, un lien plus étroit qu'il n'appartient et ne convient à l'une et à l'autre; ils n'ont su trouver à l'anarchie point d'autre remède que le pouvoir absolu. Dans le conflit naturel et permanent des deux grandes forces dont la coexistence fait la vie des sociétés humaines, l'autorité et la liberté, ils ont pris parti pour l'autorité seule, méconnaissant ainsi le droit des âmes, l'esprit de notre temps et le cours général de la civilisation chrétienne. Quand elle est attaquée dans son essence, la religion chrétienne doit être défendue comme elle a été fondée, en elle-même et pour elle-même, abstraction faite de toute considération politique,

et au seul nom des problèmes qui assiégent l'âme humaine et des rapports de l'âme avec Dieu. « Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu, » dit Jésus-Christ aux Pharisiens qui voulaient l'embarrasser et le compromettre politiquement. Jésus-Christ a marqué ainsi lui-même le caractère propre et supérieur de son œuvre ; il ne venait ni détruire ni fonder aucun gouvernement ; il venait nourrir, régler et sauver les âmes, livrant au temps et à la vertu naturelle des choses le développement des conséquences sociales de sa foi et de sa loi religieuses. M. de Bonald et M. de Maistre ont trop uni Dieu et César, et trop pensé à César en défendant Dieu. Par là ils ont altéré et compromis le réveil chrétien après l'avoir efficacement provoqué et servi [1].

1. « Les morts vont vite, » dit le poëte Burger dans sa ballade de *Lénore*. Les hommes et les livres que je rappelle ici sont morts depuis un temps déjà long pour nous ; et malgré

A la suite de ces deux grands écrivains, un autre grand écrivain (dirai-je aussi catholique ?), l'abbé de la Mennais, est entré dans la même voie, mais pour aboutir à une bien autre issue. Lui aussi, il a fondé sur l'autorité seule la foi et la société humaines ; mais, cherchant à quel signe l'autorité légitime se fait reconnaître et peut réclamer la complète soumission, il a placé ce signe dans l'assentiment général et traditionnel du genre humain : « Le consentement commun ou l'auto-

le renom qui leur reste, ils sont probablement peu connus de la génération qui occupe maintenant la scène. Je crois donc devoir indiquer ici leurs principaux ouvrages dont j'essaye de déterminer le vrai caractère.

Ceux de M. de Bonald sont : 1° *La Théorie du pouvoir politique et religieux,* 3 vol. in-8°, Constance, 1796 ;
2° *La Législation primitive*, 3 vol. in-8°, Paris, 1821 ;
3° *L'Essai sur le divorce,* 1 vol. in-8, Paris ;
4° *Les Recherches philosophiques,* 2 vol. in-8°, 1818 et 1826 ;
5° *Les Mélanges littéraires et politiques,* 2 vol. in-8° ;
6° *Pensées et discours,* 2 vol. in-8°.

Tous ces écrits et quelques autres ont été réunis dans une

rité, voilà, a-t-il dit, la règle naturelle de nos jugements, et la folie consiste à rejeter cette règle en écoutant sa propre raison de préférence à la raison de tous..... Chercher la certitude, c'est chercher une raison qui ne puisse pas errer, ou une raison infaillible. Or, cette raison infaillible, il faut nécessairement que ce soit ou la raison de chaque homme, ou la raison de tous les hommes, la raison humaine. Ce n'est pas la raison de

édition complète des *Œuvres de M. de Bonald,* en 7 vol. in-8°, Paris, 1854.

Les principaux ouvrages de M. de Maistre sont :

1° *Considérations sur la France,* 1 vol. in-8°, 1796;

2° *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines,* 1 vol. in-8°, 1810;

3° *Du Pape,* 2 vol, in-8°, 1819;

4° *De l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain-pontife,* in-8°, 1821;

5° *Examen de la philosophie de Bacon,* 2 vol. in-8°, 1836;

6° *Soirées de Saint-Pétersbourg,* 2 vol. in-8°;

7° *Lettres et opuscules inédits*, 2 vol. in-8°, 1851;

8° *Mémoires politiques et correspondance du comte de Maistre,* publiés par M. Albert Blanc, 2 vol. in-8°, 1858.

chaque homme, car les hommes se contredisent les uns les autres, et rien souvent n'est plus divers et plus opposé que leurs jugements; donc c'est la raison de tous [1]. »

En tenant ce langage dès son premier écrit, l'abbé de la Mennais oubliait déjà qu'il était chrétien et catholique. Quand on veut ici-bas une autorité infaillible, ce n'est à aucune source humaine qu'il faut l'aller chercher; la raison de tous (c'est-à-dire la raison de la majorité des hommes à travers les siècles, car *tous* est un mensonge), qu'est-ce autre chose que la souveraineté du nombre dans l'ordre spirituel? Ce principe ainsi posé, l'abbé de la Mennais l'a hardiment suivi partout : après avoir établi l'autorité infaillible au nom de la raison de tous, il a proclamé la souveraineté absolue au nom du suffrage

1. *Essai sur l'indifférence en matière de religion,* t. II, p. 59. — *Défense de l'Essai sur l'indifférence*, chap. X, p. 133-148.

de tous. Mais cet apôtre de la raison générale était en même temps le plus orgueilleux adorateur de sa propre raison; sous la pression des événements extérieurs et d'une controverse ardente, il se fit en lui une transformation pleine à la fois d'entraînement logique et d'incohérence morale; il changea de camp sans changer de principe; il n'avait pu amener l'autorité suprême de l'Église à admettre son principe, et dès lors l'esprit de révolte, qu'il avait si sévèrement maudit, se déchaîna dans son âme et dans ses écrits, tantôt sous les traits d'une indignation haineuse contre les puissants, les riches et les heureux du monde, tantôt sous ceux d'une sympathie tendre pour les misères de l'humanité. *Les Paroles d'un croyant* sont l'éloquente explosion de ce tumulte de l'âme. Plongé dans le chaos des sentiments les plus contraires, et se prétendant toujours d'accord avec lui-même, le champion de l'autorité devint, dans l'État, le plus irrité des dé-

mocrates, et, dans l'Église, le plus hautain des rebelles.

Ce n'est pas sans tristesse que j'exprime ainsi sans réserve ma pensée sur un homme d'un talent supérieur, d'un esprit élevé, d'une âme profonde, et devenu profondément triste lui-même, quoique resté fier dans sa chute. On ne saurait lire, dans leur orageuse succession, les nombreux écrits de l'abbé de la Mennais, sans y reconnaître la trace, je ne dirai pas de ses perplexités intellectuelles, son orgueil les repoussait, mais de ses souffrances morales, bonnes et mauvaises. Nature noble, mais pleine d'excès dans la pensée, d'arrogance fanatique et d'âpre colère dans la lutte. Un titre reste à l'abbé de la Mennais : il a tonné avec puissance contre le grossier et vulgaire oubli des grands intérêts moraux de l'humanité; son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* a porté à ce vice du temps un rude coup, et rappelé les âmes vers les régions d'en haut. C'est par là qu'il

a servi le réveil chrétien du XIX[e] siècle, et qu'il y mérite une place, quoiqu'il l'ait déserté [1].

En même temps que de grands esprits travaillaient ainsi à remettre les croyances chrétiennes et catholiques en honneur et en autorité, une autre influence agissait dans le même sens, avec moins d'éclat, mais non moins d'effet. Les jésuites se rétablissaient en France, fondaient des maisons d'éducation, des noviciats pour leur ordre, ouvraient des chapelles, prêchaient, enseignaient,

1. Les principaux ouvrages de l'abbé de la Mennais sont: 1° *L'Essai sur l'indifférence en matière de religion* avec *la défense de l'Essai,* 5 vol. in-8°. Le tome I[er] parut en 1817; — 2° *de la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre civil et politique,* 1 vol. in-8°, 1825; 3° *les Paroles d'un croyant,* in-8°, 1834; 4° *les Affaires de Rome,* in-8°, 1836; 5° *Esquisse d'une philosophie,* 4 vol. in-8°, 1841-1846. — Toutes ses œuvres, y compris ses nombreux pamphlets et articles de journaux religieux et politiques, ont été réunies dans deux éditions, l'une en 12 vol. in-8°, 1836-1837, l'autre en 11 vol. in-18°, 1844 et suivantes. Il y a, de plus, ses *Œuvres posthumes,* 2 vol. in-8°, 1856, et sa *Correspondance,* 2 vol. in-8°, 1858.

se souciant peu qu'il y eût dans le pays des lois contre eux, et ne se préoccupant que de remplir ce qu'ils regardaient comme un devoir en vertu d'un droit qu'ils croyaient supérieur aux lois. Le devoir, pour eux, c'était de soutenir l'Église catholique; le droit, c'était de prêcher et d'enseigner selon la foi de l'Église. On a souvent regardé et représenté les jésuites comme des politiques en habit de moines plutôt que des religieux véritables. Souvent, en effet, dans leurs actes et dans leurs paroles, ils se sont montrés des politiques, même des politiques complaisants pour le monde et ses maîtres; mais, au fond, ils ont été et ils sont essentiellement des religieux, le plus ardent peut-être des ordres religieux, car ils sont, de tous, le plus complétement voué à la cause de l'autorité religieuse. Il y a des lieux communs qu'il faut redire sans cesse, tant on les oublie : dans la société religieuse comme dans la société civile, deux grandes forces morales, l'autorité et

la liberté, coexistent nécessairement, dominent tour à tour, et ont tour à tour leurs héros et leurs martyrs. Politique ou religieuse, la société ne peut se passer longtemps ni d'autorité, ni de liberté, et ces deux forces sont l'une et l'autre sujettes à abuser de l'empire et à le perdre en en abusant. Quand l'autorité a longtemps prévalu et abusé, une réaction éclate, et la liberté prend sa revanche, sauf à se compromettre à son tour par l'abus et l'excès. C'est l'histoire de toutes les sociétés humaines; les faits le démontrent comme le bon sens le prédit. Au sein de ce fait général, c'est le caractère propre et la gloire du christianisme qu'il a pleinement accepté les deux forces rivales, et tenu constamment, l'une en face de l'autre, l'autorité et la liberté, toutes deux d'origine divine, l'une comme la loi révélée de Dieu, l'autre comme le droit inné de l'homme que Dieu a créé libre et responsable. L'histoire du peuple juif n'est que la relation intime et continue de

Dieu souverain et de l'homme libre, Dieu parlant et donnant la loi, l'homme usant de sa liberté, tantôt pour accomplir, tantôt pour rejeter la loi de Dieu. Quand le grand jour de l'humanité s'est levé, quand Jésus-Christ est venu, c'est au nom de la liberté et en réclamant le droit qu'a l'âme humaine d'obéir selon sa foi à la loi divine, que, pendant trois siècles, le christianisme a lutté. C'est sous ce drapeau qu'il a vaincu, et que la société religieuse et la société civile se sont unies sans se confondre. L'orageuse et douloureuse fécondité du moyen âge a succédé à la tyrannique et stérile unité de l'empire romain : alors se sont produits les principes les plus incohérents et les faits les plus contraires : le pouvoir religieux et le pouvoir civil, les papes et lès rois se sont tantôt soutenus, tantôt combattus les uns les autres dans leurs ambitions et dans leurs actes, légitimes ou illégitimes; la liberté a tantôt cruellement souffert de leur accord, tantôt heureusement pro-

fité de leurs dissensions ; tantôt les papes, tantôt les rois l'ont protégée contre leurs prétentions et leurs excès réciproques. Ils ont, les uns et les autres, souvent varié dans leurs maximes et dans leur conduite ; ils ne se sont pas, dans le moyen âge, systématiquement et habituellement concertés aux dépens de la liberté ; elle a vécu et même grandi à travers leurs luttes et ses propres souffrances. Mais ces luttes et ces souffrances étaient un chaos sans cesse renaissant et de plus en plus intolérable, précisément à cause du progrès qui n'y était pas complétement étouffé. Le monde chrétien voulut enfin sortir de ce chaos : le pouvoir religieux et le pouvoir civil, tantôt l'un ou l'autre isolément, tantôt tous deux de concert, tentèrent de satisfaire à ce vœu, et de réformer par des conciles, des pragmatiques, des encycliques, des concordats, les abus et les griefs hautement signalés, soit dans l'Église même, soit dans les rapports de l'Église et de l'État. Que ce fût dé-

faut de sagesse, de vertu, de courage et de lumières, ou qu'elles fussent trop superficielles ou trop contestées, ces tentatives échouèrent; la réforme par l'autorité elle-même ne s'accomplit point. Alors éclata la réforme par l'insurrection, au nom de la foi et de la liberté. Et ainsi qu'il arrive en de telles crises, soit qu'elles frappent l'Église ou l'État, l'autorité suprême de l'Église catholique fut attaquée, non-seulement dans ses abus et ses vices, mais dans son principe et son existence même. Elle commit alors la faute que commettent presque toujours les pouvoirs si gravement menacés: elle se défendit en poussant son principe et son droit jusqu'à leur plus extrême limite, sans tenir compte d'aucun autre principe, ni d'aucun autre droit. Au nom de l'unité et de l'infaillibilité en matière de foi, le pouvoir suprême dans l'Église catholique fit alliance avec le pouvoir absolu dans la société civile, et le soutint dans sa résistance à la liberté. Sous l'inspiration

de leur fondateur Loyola, génie héroïque, fanatique et mystique, habile à organiser et à vivifier son dessein, l'ordre des jésuites naquit de cette guerre et pour cette guerre, comme une troupe d'élite chargée, au nom de la foi, de défendre absolument l'autorité, dans l'Église et dans l'État.

Depuis cette époque, trois siècles se sont écoulés et le quatrième s'écoule à son tour; ni le temps, ni les chances n'ont manqué aux causes pour produire leurs effets et aux hommes pour accomplir leurs desseins; les principes et les événements se sont développés dans un vaste espace et en pleine lumière; les divers systèmes ont été mis à l'épreuve des succès et des revers. Le pouvoir absolu a eu ses bonnes fortunes et ses grands jours; plus d'une fois, les fautes de ses adversaires lui ont fait beau jeu, et il a trouvé d'habiles et glorieux défenseurs. Il n'a pas réussi à arrêter le cours d'une civilisation pleine et avide de liberté;

il y a pris place comme une nécessité temporaire, jamais comme une tendance prépondérante. Bien plus, aux époques mêmes où il prévalait et s'étalait avec faste, le pouvoir absolu a souvent servi la cause contraire à la sienne; Louis XIV a secondé le progrès de l'activité intellectuelle et de l'ascension populaire; Napoléon a semé partout des germes de mouvement et d'innovation sociale. Et maintenant, là même où la liberté n'est pas, le pouvoir absolu ne s'avoue plus; il replie son drapeau et admet des institutions contraires à son principe, sauf à faire effort pour les éluder et les énerver. L'expérience a prononcé; quels que soient les problèmes et les épreuves de l'avenir, la cause du pouvoir absolu est une cause perdue dans le monde chrétien.

Ce fut, au début de ce siècle, le mauvais sort, bien naturel, des jésuites d'être regardés comme voués à cette cause. Après l'avoir servie, ils avaient été, dans le XVIIIe siècle, les premières vic-

times de sa décadence; la papauté et la royauté les avaient sacrifiés à l'esprit nouveau, comme les marins, dans la tempête, jettent à la mer leur grosse artillerie. Quand le XIXe siècle s'ouvrit, tout était bien changé; la Révolution française était à la fois victorieuse et empressée à faire accepter sa victoire en désavouant et réparant ses égarements. Après tant de folies et de crimes commis à la poursuite de la liberté, la France revenait avec passion à l'autorité. Comment se ferait la reconstruction de la société française à la fois bouleversée et rajeunie? Par quels moyens s'établirait l'accord entre les nouvelles et les anciennes idées, les nouveaux et les anciens intérêts? A quels termes se concilieraient et vivraient désormais ensemble l'autorité et la liberté, l'une se relevant de sa chute avec triomphe, l'autre embarrassée de ses récents excès, toutes deux plus que jamais nécessaires à la vie saine et forte de la société? C'était là évidemment

la question suprême du nouveau siècle. Dieu la remit d'abord aux mains de Napoléon, chargé de couronner et de flageller la Révolution, le plus éclatant exemple à la fois de réaction et de progrès que présente l'histoire du monde.

Dans ce nouvel état de la France, la situation des jésuites était compliquée et périlleuse. Napoléon relevait d'une part l'Église catholique, de l'autre les maximes du pouvoir absolu; à ce double titre, il avait leur sympathie. Mais en même temps il consolidait la Révolution; il maintenait et mettait en pratique quelques-uns de ses principes essentiels, entre autres celui de la liberté religieuse; il avait d'ailleurs la prétention de parler et d'agir en maître, dans l'Église comme dans l'État, à Rome comme à Paris; il n'était ni un croyant sérieux à la foi chrétienne, ni un ami sûr de la papauté; sous ce double aspect, les jésuites devaient l'avoir en méfiance. La méfiance fut réciproque : si Napoléon était, pour les jésuites,

un trop fidèle et trop ambitieux héritier de la Révolution, les jésuites étaient, pour lui, des catholiques trop indépendants et trop dévoués à leur Église et à son chef. Dès 1804, leurs établissements, à peine déguisés sous divers noms, inquiétèrent Napoléon; il les fit fermer, remit en vigueur les lois qui refusaient aux corporations religieuses toute existence libre, et créa l'Université en lui attribuant le privilége de l'enseignement.

La Restauration n'abolit point ce régime; mais, en fait, il fut profondément changé; les jésuites entrèrent alors en possession simultanée de deux forces nouvelles pour eux, l'appui du pouvoir et le progrès de la liberté; ils avaient la faveur de la cour et ils pouvaient se prévaloir, pour leur propre compte, des principes libéraux chers au public. Situation excellente s'ils avaient su se renfermer dans leur mission religieuse, rester en dehors de toute lutte politique, et se vouer exclu-

sivement au réveil de la foi et de la vie chrétienne. L'influence, même mondaine, leur serait venue à la suite de leur action sur les âmes. Ils en eurent alors, dans leur compagnie même, un exemple frappant : à quelle cause le père Ravignan dut-il, il y a trente ans, la considération et l'autorité morale dont il fut entouré, non-seulement dans l'Église catholique, mais dans le monde peu croyant? Ce fut bien moins à son talent oratoire qu'à la sincérité profonde et désintéressée de son caractère religieux ; il était un homme de foi et de piété chrétienne, étranger à toute arrière-pensée, à toute œuvre de parti, uniquement préoccupé de servir Dieu, son Église et son ordre en propageant la piété et la foi. Il put se déclarer hautement jésuite sans inspirer, même à ses adversaires, aucune défiance ; et si sa compagnie avait agi comme lui, elle aurait obtenu le même résultat. L'exemple n'était pas nouveau : au XVII[e] siècle, à la cour de Louis XIV, le père

Bourdaloue avait déployé le même caractère que, de nos jours, le père Ravignan; et il avait, à coup sûr, fait au catholicisme et à sa compagnie plus d'honneur et de bien que le père Lachaise. Je n'essayerai pas de démêler à quel point les jésuites furent effectivement engagés et actifs dans les menées du parti rétrograde qui cherchait, sous la Restauration, à ressaisir les débris de l'ancien régime, dans le vain espoir de relever, sur cette base écroulée, l'édifice social. Je suis persuadé que la France eut, à cette époque, trop peur de ce parti et de ses alliés, jésuites ou autres, comme la royauté eut trop peur du parti révolutionnaire. Peuples et gouvernements ne peuvent guère commettre de faute plus grave que d'avoir plus de peur qu'ils ne courent vraiment de péril. La France n'avait à redouter, sous la Restauration, le triomphe ni de la théocratie, ni du pouvoir absolu; pourtant sa double alarme fut réelle, et le public français demeura convaincu que les

jésuites servaient en effet cette double cause, l'ancien régime de la papauté et l'ancien régime de la royauté. Ils se trouvèrent dès lors en lutte, non-seulement avec les idées et les passions de la société moderne, mais avec les traditions et les maximes de l'ancienne France elle-même ; ils eurent pour adversaires l'esprit laïque et l'esprit judiciaire aussi bien que l'esprit libéral, M. de Montlosier, M. Benjamin Constant et M. Dupin. C'était, pour eux, trop forte partie; la royauté elle-même, quelque bienveillance qu'elle leur portât, fut entraînée dans le mouvement qui les attaquait, et Charles X ne crut pas pouvoir se dispenser de faire, contre eux, par ses ordonnances du 21 juin 1828, ce que, par son décret du 22 juin 1804, avait fait Napoléon. Dans tout le cours de cette époque, les jésuites ont eu l'esprit moins grand que leur cause; voués et dévoués à la défense de l'autorité, ils n'ont pas su voir à quelles conditions et par quels moyens l'autorité

pouvait, de nos jours, se relever et s'affermir; dominés par les traditions du passé, et de leur propre passé, ils ont manqué de confiance hardie dans l'avenir et d'une juste appréciation du présent; ils n'ont pas assez cru à la puissance de la foi chrétienne, et ils ont trop cru à l'efficacité de la politique mondaine. Ils ont, par cette faute routinière, compromis, auprès de beaucoup d'âmes, le réveil chrétien que, dans d'autres âmes, ils ont efficacement servi.

La révolution de 1830 vint porter un rude coup à ces influences rétrogrades, et un élément nouveau s'éleva au sein de l'Église catholique. Au milieu du grand acte et du grand progrès de liberté qui s'accomplissaient alors dans l'État, de vrais et ardents catholiques conçurent l'espoir de les faire tourner au profit de l'Église, et de mettre enfin le catholicisme en paix et en harmonie avec la nouvelle société française. Alors se forma le groupe, je ne veux pas dire le parti, d'esprits

généreux et hardis qui se déclarèrent à la fois aussi ultramontains que le père de Ravignan et aussi libéraux que M. de La Fayette; des prêtres et des laïques, des hommes mûrs et des jeunes gens, l'abbé Lacordaire et l'abbé Gerbet, M. de Montalembert et M. de Coux; je ne cite que les noms qui, dès le premier jour, ont brillé sur le drapeau. Ils fondèrent une agence pour la défense de la liberté religieuse, et un journal, l'*Avenir*, pour en développer les principes et les conditions. Mais leur association naquit sous un astre funeste; elle eut l'abbé de la Mennais pour chef déclaré et alors passionnément chéri de sa petite armée; il paraît que, dans la vie intime et ses libres entretiens, ce grand esprit était, pour ses amis et ses disciples, plein d'entraînement et d'attrait : traduit avec lui le 31 janvier 1831, devant la Cour d'assises de Paris, pour deux articles de l'*Avenir*, l'abbé Lacordaire s'écriait : « Je suis ici près de l'homme qui a commencé la réconciliation du catholicisme et

3

du monde. Laissez-moi lui dire combien je suis touché du sort que Dieu m'a fait en me le donnant pour maître et pour père; laissez tomber ces accents de la piété filiale sur un cœur si longtemps méconnu des hommes; laissez-moi m'écrier avec le poëte :

« L'amitié d'un grand homme est un bienfait des dieux. »

L'abbé Lacordaire était destiné à sentir bientôt le péril et à secouer avec douleur le joug de cette séduisante amitié. Les erreurs et les mauvaises passions de l'abbé de la Mennais ne tardèrent pas à éclater : esprit élevé et puissant, mais sans étendue, sans prévoyance, sans mesure et sans équité, incapable de voir les divers côtés des choses et de tenir compte de tous les éléments du problème qu'il tentait de résoudre, orgueilleux esclave de la vérité partielle qu'il avait saisie, et sombre ennemi de quiconque blessait son orgueil en contestant sa pensée, il imprima à l'*Avenir* un

caractère à la fois démocratique et théocratique, tyrannique et révolutionnaire. Toutes les idées contraires à la sienne, toutes les institutions, tous les pouvoirs qui lui faisaient obstacle furent attaqués par lui avec un degré de violence, d'insulte et de menace que n'ont jamais surpassé les plus fougueuses oppositions politiques. Les maximes de l'Église gallicane furent, selon lui, « un objet de dégoût et d'horreur; opinions également odieuses et basses qui, rendant la conscience même complice de la tyrannie, font de la servitude un devoir et de la force brutale un droit indépendant de la justice. » Il réclama la séparation de l'Église et de l'État comme une nécessité absolue et immédiate; « car nous tenons, dit-il, pour abolie et nulle de fait, toute loi particulière en contradiction avec la charte et incompatible avec les droits et les libertés qu'elle proclame; et dès lors, nous croyons qu'il est du devoir du gouvernement de s'entendre avec le pape, et cela sans aucun retard,

pour résilier de concert le Concordat, devenu légalement inexécutable depuis que, grâce à Dieu, la religion catholique a cessé d'être religion d'État. »

Quatre mois s'étaient à peine écoulés depuis la naissance du gouvernement de Juillet, et parce que la liberté d'enseignement promise par la charte de 1830 n'était pas encore mise en vigueur par des lois nouvelles, l'abbé de la Mennais disait aux catholiques : « D'où vient l'oppression qui pèse sur nous? Ou le pouvoir ne peut pas, ou il ne veut pas, en ce qui nous concerne, être fidèle à ce qu'il a promis. S'il ne le peut pas, qu'est-ce que cette moquerie de souveraineté, ce fantôme misérable de gouvernement, et qu'y a-t-il entre lui et nous? Il est, à notre égard, comme s'il n'était pas, et il ne nous reste, en l'oubliant, qu'à nous protéger nous-mêmes..... Disons-le hautement, le pouvoir est hostile contre nous; ses ministres ne cherchent qu'à assouvir un aveugle besoin de persécution qui les presse. » Quelles

attaques contre les pouvoirs publics ont jamais été plus précipitées, plus emportées, plus étrangères à la juste appréciation des faits? Quels révolutionnaires politiques ont jamais plus audacieusement proclamé la désobéissance aux lois et l'insurrection comme le premier des droits et des devoirs?

A côté de ses insultantes violences contre le gouvernement de la France, l'*Avenir* plaçait une déclaration de respect et d'obéissance envers le chef de l'Église catholique : « Nous faisons profession, disait-il, de la soumission la plus complète à l'autorité du vicaire de Jésus-Christ. Nous n'avons, nous ne voulons avoir d'autre foi que sa foi, d'autre doctrine que sa doctrine. Nous approuvons tout ce qu'il approuve; nous condamnons tout ce qu'il condamne, sans ombre de restriction; et chacun de nous soumet au jugement du saint-siége tous ses écrits passés et futurs, de quelque nature qu'ils soient. » Ici, du moins, l'esprit révo-

lutionnaire semblait absent, ou s'empressait d'avance de se désavouer.

Je suis persuadé qu'en tenant ce langage, l'abbé de la Mennais était sincère : quand une idée ou une passion exclusive domine l'homme, rien ne lui est plus inconnu que sa propre conduite future, et il sait encore moins ce qu'il fera que ce qu'il fait. L'abbé de la Mennais ne se doutait pas plus en 1831 de ce qu'il dirait et ferait quelques années plus tard, que les plus violents meneurs de la Révolution française ne se doutaient en 1789 de ce qu'ils seraient et feraient en 1793. La cour de Rome fut plus clairvoyante que son fanatique champion ; les premiers ouvrages et les premiers succès de l'abbé de la Mennais l'avaient charmée ; elle n'avait pas laissé pourtant d'y entrevoir des germes malsains et dangereux ; l'*Avenir* l'inquiéta profondément ; pour elle, les principes et les désirs de la société moderne y étaient trop acceptés ; le régime qui prévalait en France

depuis 1830 y était trop attaqué; on y demandait trop de liberté, on y faisait trop de bruit; et sous ce bruit, à l'ombre de cette liberté, fermentaient des doctrines et des tendances anarchiques qu'en tous cas et partout la cour de Rome doit et veut combattre. L'*Avenir* et ses rédacteurs lui faisaient ainsi une situation pleine d'embarras; elle avait à cœur de ne méconnaître ni les services qu'ils lui avaient rendus et qu'ils pouvaient lui rendre encore, ni les périls qu'ils lui faisaient courir; elle désirait garder sur eux le silence, ne point les avouer ni les désavouer, et laisser au temps le soin de faire tomber leur fièvre et leurs erreurs. L'abbé de la Mennais ne lui permit pas cette politique expectante; il voulut absolument qu'en se prononçant sur ses doctrines et son attitude, la papauté lui donnât ou lui retirât hautement son appui. Tout le monde sait le voyage et le séjour que, pour obtenir ce résultat, il fit à Rome, à la fin de 1831, avec l'abbé Lacordaire et M. de

Montalembert, « trois obscurs chrétiens, » dit-il, qui, selon les paroles de l'abbé Lacordaire devant la Cour d'assises de Paris, se croyaient appelés « à réconcilier le catholicisme avec le monde. » Le pape Grégoire XVI en jugea autrement, et par son encyclique du 15 août 1832, à regret, mais avec autant de netteté sur le fond des choses que de ménagement pour la personne des trois pèlerins, il condamna l'*Avenir*, ses doctrines et ses tendances. A l'instant, et d'accord avec leurs amis, ils déclarèrent tous les trois, le 10 septembre 1832, que, « respectueusement soumis à l'autorité suprême du vicaire de Jésus-Christ, ils sortaient de la lice où ils avaient loyalement combattu pendant deux années ; qu'en conséquence, l'*Avenir*, provisoirement suspendu depuis le 15 novembre 1831, ne reparaîtrait plus, et que l'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse* était dissoute. »

Comme la première déclaration des rédacteurs

de l'*Avenir* après leur acquittement par la Cour d'assises de Paris, celle-ci, publiée aussitôt après leur condamnation par la papauté, était sincère; mais ils promettaient plus qu'ils ne pouvaient tenir. Quand une grande plaie sociale a été mise à découvert et un grand travail entrepris pour la guérir, il n'est au pouvoir de personne de voiler le mal et d'étouffer l'espoir du remède. Que de fois, dans le cours de ce siècle, tantôt le pouvoir suprême de l'Église catholique, tantôt les ardents champions de la liberté ont condamné et combattu l'effort tenté pour réconcilier le catholicisme avec la société moderne, en faisant accepter par l'Église les libertés de la société civile et par la société civile les droits de l'Église! Que de censures ecclésiastiques ont signalé cette tentative comme impie et funeste! Que d'esprit et d'éloquence ont déployé les libéraux pour la déclarer vaine et stérile! Que de reproches, d'invectives et de sarcasmes ont eu à subir ses défenseurs! Aucune

censure ecclésiastique, aucune colère religieuse, aucune moquerie libérale, n'ont pu arrêter ce grand travail; il a fait et il fait tous les jours son chemin à travers les condamnations, les attaques et les obstacles de tout genre. C'est qu'un fait supérieur est là, impossible à supprimer : le christianisme et la civilisation moderne sont en présence; il y a dans le public un profond et invincible sentiment de leur droit et de leur force réciproque, un profond et invincible sentiment que leur désaccord est un mal immense pour les sociétés comme pour les âmes, que ni les nouvelles libertés civiles ni les anciennes croyances et influences chrétiennes ne peuvent périr; que nécessaires, les unes et les autres, aux peuples et aux personnes, elles sont, les unes et les autres, destinées à vivre et partant obligées de vivre ensemble. Quand et comment ce sentiment atteindra-t-il son but? Quand et comment la foi chrétienne et la pensée libre, l'ancienne Église et le nouvel

État auront-ils résolu le problème de leur paix mutuelle? Nul aujourd'hui ne peut le dire; mais, à coup sûr, le problème ne cessera pas de peser sur le monde, qui ne cessera pas d'en poursuivre la solution; les hommes mêmes qui, dans un esprit de pieuse soumission ou dans un accès de triste découragement, voudraient renoncer à cette œuvre après l'avoir tentée, ne pourraient rester immobiles en présence d'une nécessité de plus en plus pressante, et ils rentreraient bientôt dans la lice dont ils se seraient engagés à sortir.

Ainsi il arriva aux trois hommes éminents qui étaient allés, trop tôt et avec une insistance inopportune, sommer Rome de résoudre la grave question qu'ils avaient soulevée. Ils revinrent de Rome avec l'intention de se soumettre à la décision du pape; mais ce sommeil de l'âme leur était impossible, et on les vit bientôt reprendre tous les trois, par les voies les plus contraires, toute l'activité de leur pensée et de leur vie.

L'abbé de la Mennais se jeta avec éclat dans la révolte, dans une révolte radicale contre l'Église et contre l'État, demandant avec courroux aux masses populaires et aux révolutions le succès qu'il n'avait pu obtenir au sein de l'ordre et de concert avec l'autorité qu'il avait naguère si passionnément soutenue. Loin de le suivre dans ses nouveaux emportements, l'abbé Lacordaire et M. de Montalembert se séparèrent de lui, et rentrèrent sans bruit, chacun dans sa situation naturelle et tranquille; l'un, simple prêtre, aumônier du couvent de la Visitation et prêchant dans la chapelle du collége Stanislas; l'autre, jeune et brillant orateur politique, déjà l'objet de la bienveillance de la chambre des pairs, quoique souvent elle ne pensât et ne votât point comme lui. Tous deux demeurèrent profondément catholiques et ardents à servir le réveil chrétien, mais toujours catholiques libéraux et appliqués à mettre en harmonie l'Église et le régime de la liberté.

Selon leur situation personnelle et les pentes de leur nature, ils se partagèrent les tâches et les théâtres. L'abbé Lacordaire monta dans la chaire de Notre-Dame et y développa, je dirai plutôt qu'il y peignit dans tout leur éclat, les vérités, les beautés, les mérites moraux et sociaux de la foi chrétienne et de l'Église catholique. M. de Montalembert s'établit à la tribune et dans les lettres comme l'ardent et infatigable champion de l'Église, de ses maximes et de ses droits. A l'un et à l'autre, le succès ne manqua pas plus que le talent et le zèle. Un grand public, des hommes faits et des jeunes gens, les salons et les écoles, des croyants et des libres penseurs, se pressèrent autour de la chaire de l'abbé Lacordaire, tous attirés, presque tous charmés, beaucoup d'entre eux persuadés par cette éloquence jeune, vivante, abondante, imprévue, impétueuse sans âpreté, hardie avec grâce, naturelle jusque dans ses témérités de pensée et de langage, et réparant ou

couvrant ses fautes par l'attrait de sa franchise et de sa nouveauté. Les mérites et les succès de M. de Montalembert étaient autres, mais non moindres; c'était un lutteur jeune aussi, hardiment chrétien dans l'arène politique comme dans le monde; et il portait, dans sa polémique au service de l'Église, une sincérité de passion, une richesse de mouvements éloquents et de traits piquants, une verve de conviction irritée, qui remuaient fortement ses auditeurs, amis ou adversaires, et qui laissaient dans l'esprit des spectateurs tranquilles une impression de satisfaction bienveillante, quoiqu'il choquât souvent leur sagesse et leur équité. Bien des défauts, bien des lacunes se faisaient sentir dans les *Conférences* de l'abbé Lacordaire; quoique claire et vive, sa pensée était souvent superficielle; et il y avait en lui un singulier mélange d'entraînement imprévoyant au début de ses idées et de retenue sensée quand venait le moment de la conclusion. Il expri-

mait avec courage son opinion propre, gardant pourtant plus de ménagement qu'au fond elle n'en comportait pour quelques-unes des traditions de son Église et de sa cause; ainsi, en même temps que, dans l'ensemble et le caractère général de ses discours, il se montrait ami de la liberté religieuse, il hésitait quelquefois quand il fallait en proclamer le principe fondamental et en réprouver toutes les violations. M. de Montalembert, de son côté, se livrait trop tout entier à son impression et à son combat du moment; dans sa légitime ardeur pour la liberté de l'enseignement dont il faisait alors le but choisi de sa vie publique, il ne tenait compte ni des obstacles que rencontrait ce principe, ni du temps nécessaire à son triomphe, ni des progrès réels quoique partiels que lui faisait ou lui laissait faire le gouvernement de 1830; et dans sa défense acharnée de l'Église, il était plus violent contre les pouvoirs publics de l'État que ne le lui eussent

permis, s'il y avait pensé de sang-froid, ses propres sentiments et ses vrais désirs politiques. L'abbé Lacordaire ne pénétrait pas assez avant dans les sources de sa pensée; M. de Montalembert ne mesurait pas justement ses coups. Mais à travers leurs imperfections et les nôtres, leurs fautes et les nôtres, ils ont été, dans toutes les luttes que les affaires religieuses ont suscitées entre eux et nous, constamment fidèles et puissamment utiles à leur cause, qui, malgré nos dissidences, était aussi la nôtre, à la cause de la foi chrétienne renaissante et vivante au sein de la liberté.

Ce n'est pas sans y bien penser que je dis que c'était là aussi notre cause. Quand la liberté religieuse règne dans l'État, c'est une grande et trop commune erreur de croire que les personnes chargées du gouvernement de l'État n'ont elles-mêmes point de croyance religieuse, et sont insouciantes en matière de foi parce qu'elles accep-

tent et maintiennent la liberté de la foi. L'âme n'abdique pas sa vie propre et intime parce qu'elle respecte, dans les autres âmes, les droits de cette même vie, et il n'y a rien de plus conséquent ni de plus légitime que de soutenir avec ferveur le principe de la liberté de conscience et d'être en même temps un vrai et sérieux chrétien. Je n'ai à faire ici la confession de foi de personne ; mais j'affirme que, de 1830 à 1848, le prince que j'ai eu l'honneur de servir et les cabinets auxquels j'ai eu l'honneur d'appartenir non-seulement ont toujours eu à cœur le maintien, quelquefois difficile, de la liberté religieuse, mais qu'ils se sont toujours félicités des progrès de la foi chrétienne, même quand il en devait résulter pour eux de graves embarras. Nous fûmes, en 1841, mis en ce genre à une délicate épreuve. La surprise et les attaques furent vives lorsque, par un acte de dévouement catholique encore plus hardi que ne l'avaient été ses conférences à Notre-Dame, l'abbé

Lacordaire revint de Rome moine, et moine dominicain, de tous les ordres monastiques celui qui a laissé dans l'histoire les plus sombres souvenirs. Je n'ai pas à rechercher ici quelle peut être de nos jours, pour l'Église catholique, l'utilité des ordres monastiques, et si les services qu'ils peuvent lui rendre surpassent les objections, les répulsions, les inquiétudes qu'ils soulèvent autour d'elle : nul homme éclairé ne saurait méconnaître que, dans des siècles de chaos, ils ont servi la foi chrétienne, la civilisation, les sciences et même la liberté. L'état des sociétés et des esprits est maintenant tout autre, et les ordres monastiques n'y sauraient plus prendre la même place, ni produire les mêmes effets. Mais, quoi qu'on puisse penser de leur opportunité, leur droit à la liberté est incontestable ; sous un régime de pensée libre et d'institutions libres, les associations religieuses ne sauraient être plus maltraitées que les associations industrielles, commercia-

les ou littéraires. L'État est appelé à exercer, sur les associations de tout genre, une certaine mesure de surveillance; mais, à coup sûr, l'union des âmes et des vies sous une même règle et un même habit, dans un intérêt d'avenir éternel, n'est pas plus inquiétante pour l'État que l'union des bourses et des travaux économiques dans un intérêt de fortune terrestre. En 1829, quelques jeunes catholiques libéraux, MM. de Carné, de Cazalès, de Champagny, de Montalembert, Foisset, de Meaux, Henri Gouraud, avaient fondé un recueil périodique, le *Correspondant*, voué à l'œuvre de l'harmonie entre le catholicisme et les libertés de la société moderne. Suspendu en 1835, le *Correspondant* reparut en 1843, sous la direction de M. Charles Lenormant, l'un des amis que j'ai perdus et qui gardent dans mon souvenir la place qu'ils tenaient dans ma vie; il maintint scrupuleusement ce recueil dans la pensée de son origine, et entre autres questions, il y défendit en

1845, avec une franchise hardiment catholique et libérale, les droits de ces associations religieuses qui étaient alors l'objet de débats passionnés[1]. Le cabinet s'abstint de toute objection légale, de toute mesure répressive, et laissa les nouveaux moines courir librement leurs chances de succès ou d'échec.

Vingt-cinq ans se sont écoulés depuis cette époque ; le père Lacordaire est remonté, en robe de dominicain, dans la chaire de Notre-Dame ; il a ressuscité en France cet ordre presque également oublié et redouté : quels troubles, quels embarras, quels bruits seulement a suscités cette résurrection? Quelles prétentions ambitieuses ou turbulentes ont manifestées ces moines ? Ils ont passé timidement dans nos rues ; ils ont prêché éloquemment dans nos églises ; ils ont fondé quel-

1. *Des associations religieuses dans le catholicisme, de leur esprit, de leur histoire et de leur avenir ;* par Charles Lenormant, de l'Institut. — Paris, 1845.

ques maisons d'éducation; ils ont usé de leur liberté sans porter à la liberté d'aucune autre classe de citoyens aucune atteinte. Il y a plus : la sincérité des sentiments et du langage de leur fondateur a été mise à l'épreuve : le père Lacordaire a repris, comme dominicain, à Paris, à Toulouse, à Nancy, à Bordeaux, les conférences et les prédications qu'il avait données comme simple prêtre; elles ont été peut-être plus libérales qu'elles n'avaient été à leur début. Quand la tempête de 1848 eut suscité dans toutes les imaginations tous les rêves et ouvert à toutes les ambitions toutes les carrières, le suffrage populaire envoya le père Lacordaire à l'Assemblée constituante. Il crut un moment qu'une ère nouvelle s'ouvrait pour son Église et peut-être pour lui-même. Il reconnut bientôt que, dans cette arène où les passions politiques se déchaînaient au milieu des ténèbres sociales, le prêtre et le moine de notre temps n'était pas à sa place; il s'en retira pour aller

reprendre, dans sa modeste retraite de Sorèze, sa mission d'instituteur chrétien. Il n'en est sorti qu'un moment pour venir exprimer, dans l'Académie française, sa foi catholique et sa confiance dans la démocratie moderne. Ce sont là les paisibles et les seuls résultats auxquels ont abouti, parmi nous, le rétablissement de l'ordre des dominicains et la gloire de son restaurateur.

J'ai tort de dire les seuls résultats : si l'œuvre du père Lacordaire n'a pas exercé, dans le monde laïque, une importante influence, elle a été, dans le monde ecclésiastique, féconde et salutaire. A son exemple, d'autres prêtres ont eu le courage de braver les préjugés du siècle contre les ordres religieux, de ne pas subir le joug des alarmes qu'inspirent à la plupart des catholiques la science et la liberté, et de se vouer à une vie et à une règle communes « pour travailler ensemble, selon leur propre expression, au triomphe de la vérité chrétienne par la philosophie et la science

mêmes. » Ainsi a été rétablie, sous la direction du pieux curé de Saint-Roch, le père Pététot, la congrégation de l'Oratoire, cette savante et modeste compagnie religieuse qui a donné à la France Malebranche et Massillon, et de qui Bossuet disait, il y a deux siècles : « L'amour immense du cardinal de Bérulle pour l'Église lui inspira le dessein de former une compagnie à laquelle il n'a point voulu donner d'autre esprit que l'esprit même de l'Église, ni d'autre règle que ses canons, ni d'autres supérieurs que ses évêques, ni d'autre bien que sa charité, ni d'autres vœux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce...... Là, pour former de vrais prêtres, on les mène à la source de la vérité; ils ont toujours entre les mains les saints livres pour en rechercher sans relâche la lettre par l'étude, l'esprit par l'oraison, la profondeur par la retraite, l'efficace par la pratique, la fin par la charité à laquelle tout se termine, et qui est le trésor

du christianisme, *christiani nominis thesaurus*, comme parle Tertullien [1]. » Relevée seulement depuis treize ans, la nouvelle congrégation de l'Oratoire est encore peu nombreuse et peu connue ; elle est et veut rester pauvre; elle a besoin d'expansion et d'appui ; mais, dès ses premiers pas, elle s'est montrée fidèle à son origine et digne des paroles de Bossuet : l'un de ses fondateurs, le père Gratry, a tout à coup pris place au premier rang parmi les apologistes, les moralistes et les écrivains chrétiens de nos jours ; esprit singulièrement vif et doux, passionnément plein de ses propres idées et de ses propres sentiments, mais sans orgueil ni jalousie, et ardent à les répandre par ses livres, par ses cours, par ses entretiens, avec une éloquence sympathique qui touche ceux-là mêmes qu'elle ne conquiert pas, et qui les laisse toujours émus à l'aspect des hori-

1. Bossuet, *Oraison funèbre du père Bourgoing*, prononcée en 1662, t. VIII, p. 271.

zons qu'elle leur ouvre. Un autre des nouveaux oratoriens, le père de Valroger, a résumé, dans une savante *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau-Testament,* les recherches et les démonstrations chrétiennes des principaux théologiens étrangers à la France. Pénétrée de la pensée de ses premiers fondateurs et en même temps comprenant l'esprit et les besoins de la France actuelle, la congrégation renaissante de l'Oratoire n'élude point l'examen et la discussion; elle respecte la science, et elle a, dans les vérités religieuses qu'elle enseigne, assez de confiance pour accepter sans crainte, auprès des âmes qu'elle appelle à y croire, les conditions et les procédés de la liberté.

Au milieu de ce grand mouvement des esprits en matière religieuse, qu'ont fait, depuis l'ouverture de ce siècle, les chefs mêmes de l'Église catholique de France, les évêques et le clergé appelés, par leur alliance avec l'État comme

par leur propre droit, à l'éducation et à la direction chrétienne des âmes?

Ils ont été d'abord et surtout préoccupés de faire effectivement revivre cette religion chrétienne qui rentrait dans la société française à son rang et avec sa mission, mais comme rentrent les exilés, dépourvue, désorganisée, dépaysée. Rendre à la France catholique des églises pour son culte, des prêtres pour ses églises, des séminaires pour former des prêtres, des élèves pour peupler les séminaires, et assurer à cet édifice sortant de ses ruines le temps de se relever et de se consolider, telle a été, sous le premier Empire, la pensée dominante et presque exclusive de l'épiscopat et du clergé institués par le Concordat. Œuvre grande et difficile, à laquelle manquaient les matériaux et les ouvriers, et qui avait besoin, pour s'accomplir, d'un fort appui et d'un long repos. On a justement reproché au clergé de cette époque ses inépuisables complaisances envers l'em-

pereur Napoléon; et certes, c'était un honteux spectacle que donnaient, en 1811, ces évêques docilement réunis en concile et indéfiniment caressants auprès du despote qui, non-seulement avait dépouillé de ses États le chef de leur Église, mais qui retenait Pie VII en prison à Savone, lui interdisait toute communication avec les cardinaux, ses conseillers naturels, lui refusait même un secrétaire pour écrire ses lettres, et chargeait un officier de gendarmerie d'observer jour et nuit tous ses mouvements. Un seul fait explique et excuse un peu cette pusillanimité écclésiastique en face de cette tyrannie laïque : ces évêques avaient vu la religion chrétienne proscrite, ses églises fermées, profanées, démolies, ses prêtres massacrés et pourchassés, le peuple chrétien dépourvu de tout culte, de tout guide, de tout secours. La seule chance du retour d'un tel état les pénétrait d'effroi; qui pouvait dire que cette chance n'existait pas et que ce qui avait été réel

la veille n'était pas possible le lendemain? Devant une telle crainte, la conscience d'un bon prêtre était profondément troublée; la faiblesse d'un prêtre timide pouvait se croire justifiée; quels sacrifices n'étaient pas permis, commandés même pour prévenir un tel péril?

Pourtant ni les avertissements ni même la résistance ne manquèrent complétement alors, de la part du clergé, contre les violences de Napoléon : non-seulement quelques prélats réprouvèrent dans le concile, avec plus de courage que de mesure, sa conduite envers le pape [1]; le concile lui-même, emporté par l'honneur de corps hors de sa longue condescendance, finit, en votant une adresse à l'empereur, par un acte d'indépendance qui amena sa brusque dissolution. Et des deux ecclésiastiques de qui Napoléon, par une

1. Entres autres M. d'Aviau, archevêque de Bordeaux, M. de Boulogne, évêque de Troyes, et M. de Broglie, évêque de Gand.

juste estime, écoutait le plus volontiers les conseils, l'un, l'abbé Émery, supérieur général de la congrégation de Saint-Sulpice, lui avait naguère, peu avant de mourir, dignement et ouvertement résisté [1]; l'autre, M. Duvoisin, évêque de Nantes, dicta sur son lit de mort ces lignes pleines d'une affectueuse tristesse : « Je supplie l'empereur de rendre la liberté au Saint-Père. Sa captivité trouble les derniers instants de ma vie. J'ai eu l'honneur de dire plusieurs fois à l'empereur combien cette captivité affligeait toute la chrétienté, et combien il y avait d'inconvénients à la prolonger. Il serait nécessaire, je crois, au bonheur de Sa Majesté que Sa Sainteté retournât à Rome. » Le despotisme s'excuse faussement sur l'imprévoyance ou la servilité de ses flatteurs; les plus aveugles ont des éclairs de lumière et les plus timides des

1. *Vie de M. Émery, supérieur général du séminaire et de la compagnie de Saint-Sulpice;* tome II, page 236-340, Paris 1862.

retours de courage qui lui apportent, mais en vain, la vérité.

Sous la Restauration, ce ne fut plus la crainte mais l'espérance, une espérance peu judicieuse, qui fit faire au clergé français bien des fautes et entrava le progrès du réveil chrétien. Dans le mouvement de réaction contre-révolutionnaire qui s'éleva alors, l'ambition ecclésiastique eut sa part; des royalistes catholiques et passionnés, les uns par dévotion sincère, les autres par calcul politique, crurent qu'il était nécessaire et possible de rendre au clergé catholique une partie au moins de la position sociale et de l'autorité directe qu'il avait possédées avant 1789. C'était méconnaître étrangement le caractère fondamental de la société française telle que l'ont faite et son histoire et sa grande révolution moderne : elle est essentiellement et invinciblement laïque; la séparation de la vie civile et de la vie religieuse et l'empire de l'esprit laïque dans les affaires publiques y sont

des faits consommés et dominants qu'on ne saurait attaquer, ou seulement menacer, sans jeter dans la société tout entière une irritation et une inquiétude également périlleuses pour l'Église et pour l'État. Rien, dans la France actuelle, n'est plus fatal à l'influence religieuse que la chance ou seulement l'apparence de la domination ecclésiastique. Cette chance et cette apparence ont été, sous la Restauration, la plaie de la religion catholique et du clergé français. Plaie d'autant plus déplorable que le mal n'était pas bien profond ni bien redoutable. C'est un fait trop peu remarqué que le clergé ne fut point alors le principal auteur des fautes dont la religion et lui-même ont eu tant à souffrir. A coup sûr, bien des prétentions inadmissibles, bien des exigences déplaisantes, bien des espérances imprudentes se manifestèrent dans ses rangs ; mais il y avait là plus de réminiscence et de satisfaction un peu vaniteuse que de vraie et ardente ambition ; dès lors même

le clergé avait l'instinct que le pouvoir politique ne lui allait plus, et que la France n'accepterait plus, de sa main, même un cardinal de Richelieu ou un cardinal Mazarin pour la gouverner. Ce fut d'abord le parti laïque de la contre-révolution dans la chambre de 1815, et plus tard l'aveugle coterie fanatique de la cour de Charles X, qui entraînèrent et compromirent le corps ecclésiastique en s'en faisant un instrument d'influence et un auxiliaire dans leurs combats. Il n'eût pas assez de prévoyance ni de courage pour leur résister; mais malgré leur peu de goût pour l'esprit de la société nouvelle, la plupart des évêques et des prêtres, avertis par leur expérience de la Révolution, auraient mieux aimé rester en dehors de la politique et se renfermer dans leur mission religieuse, qu'être constamment en lutte avec les sentiments publics; et lorsque quelque occasion se présentait de s'y montrer sympathiques, ils s'empressaient de la saisir. Quand, en 1824, le

projet de loi de M. de Villèle pour la conversion des rentes émut si vivement la bourgeoisie de Paris, ce fut l'archevêque de Paris, M. de Quélen, qui se fit, dans la Chambre des pairs, le principal organe de l'opposition; et lorsque, en 1828, le mouvement de l'opinion publique et de la magistrature contre les congrégations religieuses arracha au roi Charles X les ordonnances du 21 juin, l'évêque de Beauvais, M. Feutrier, alors ministre des affaires ecclésiastiques, n'hésita pas à les contre-signer. Les prêtres vivent près du peuple et ne peuvent ignorer longtemps ses vraies dispositions, ni persister longtemps à n'en tenir compte. Le clergé français, dans son ensemble, était plus résigné au nouvel état social que le roi Charles X et ses intimes amis; ce sont les idées fausses et les mauvaises prétentions politiques du Prince et de la coterie qui formait sa cour, bien plus que les passions religieuses de l'Église, qui ont déterminé les grandes fautes de la Restauration.

A toutes les époques et dans tous les partis, on rencontre presque toujours un homme en qui se résume et se personnifie ce qu'il y a de bon sens, de vues saines et d'intentions sages dans les rangs auxquels il appartient. Sous la Restauration et pour le parti légitimiste laïque, M. de Villèle fut cet homme; il était vraiment et il resta toujours de son parti; mais il avait en même temps, ou pour mieux dire il acquit promptement, dans la vie publique, l'intelligence de ce qu'était la France et des conditions essentielles de son gouvernement. S'il avait eu, envers son parti et son Roi, autant d'indépendance et de fermeté dans l'action qu'il avait de justesse dans la pensée, il aurait peut-être obtenu un plus complet et plus durable succès. Le clergé eut aussi, à cette époque, un représentant fidèle de ce qu'il y avait, dans l'Église française, de sagesse religieuse et politique; ce fut à l'abbé Frayssinous, évêque d'Hermopolis, qu'appartinrent ce mérite et cet

honneur. Sa tâche fut infiniment plus facile que celle de M. de Villèle, car il ne fut mis à aucune grande épreuve; il ne soutint aucune grande lutte; il resta naturellement ou se tint volontairement en dehors de l'arène des événements et des partis; mais ce fut précisément là un des traits par lesquels se manifestèrent son bon sens et sa juste intelligence des intérêts permanents et des vraies dispositions du clergé de son temps. Ni comme théologien, ni comme orateur, ni comme ministre d'État, l'abbé Frayssinous n'a été un homme éminent et puissant; mais dans les diverses parties de sa carrière, dans sa conduite personnelle comme dans ses écrits, il a montré un sûr instinct du juste et du possible, et une habileté peu commune à se retirer dignement des situations qu'il ne pouvait pas maîtriser ou des questions qu'il ne pouvait pas résoudre, et à se renfermer alors dans sa mission de prêtre et de moraliste chrétien. De 1803 à 1822, il donna, suspendit et reprit, dans

l'église de Saint-Sulpice, des *Conférences sur la religion* remarquables non-seulement par une judicieuse défense des grandes vérités religieuses, mais par une application continue, bien que timide, à mettre les doctrines de l'Église en accord avec la justice naturelle et la liberté civile. Ce n'était pas, comme le père Lacordaire ou M. de Montalembert, un catholique libéral; c'était un catholique modéré et équitable, non par mollesse de foi, mais par respect pour les droits légaux et les sentiments humains. Quoique ses *Conférences* n'eussent pas l'éclat et la popularité dont brillèrent plus tard, dans Notre-Dame, celles du père Lacordaire, elles attirèrent de nombreux auditeurs et elles exercèrent, pour l'extension et l'affermissement du réveil chrétien, une sérieuse influence. Dans son ouvrage *sur les vrais principes de l'Église gallicane,* l'abbé Frayssinous déploya le même esprit de mesure et de conciliation, ne remontant pas toujours aux premiers principes des

choses, mais ne poussant jamais les faits ni les idées jusqu'à leurs conséquences extrêmes, et quoique fidèle serviteur de l'Église catholique, plus ami de la paix chrétienne que jaloux défenseur de la puissance ecclésiastique. Sa vie fut modeste comme sa pensée; il ne rechercha jamais le pouvoir ni les honneurs politiques, ecclésiastiques ou académiques, et commença toujours par s'en défendre quand ils vinrent le chercher. Entré dans le cabinet en 1824 comme ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique, il s'en retira en 1828 quand le flot libéral montant réclama, contre les congrégations religieuses, plus de rigueur que l'élève et l'orateur de Saint-Sulpice n'en voulait admettre. Il n'avait ni la force ni la prétention de gouverner le clergé français, mais il le représentait fidèlement dans ses plus honnêtes et plus sages dispositions. Malheureusement, dans l'Église comme dans l'État, la sagesse moyenne et prudente ne suffit pas pour sauver les peuples

des fautes qu'ils ont laissé commettre ou commises eux-mêmes; il faut, pour exercer une telle puissance, des qualités plus hautes et de plus rudes efforts [1].

Ce fut l'un des premiers effets de la Révolution de 1830 de mettre au grand jour le mal que, sous la Restauration, les fautes de ses amis, encore plus que les coups de ses adversaires, avaient fait au clergé et, à travers le clergé, à la religion. Les violences que, pendant la crise révolutionnaire de 1830 à 1832, les églises eurent à subir, les croix abattues, les cris insultants, les manifestations antichrétiennes, et quelques mois plus tard

1. Les *Conférences* de l'abbé Frayssinous à Saint-Sulpice ont été publiées sous ce titre : *Défense du Christianisme ou conférences sur la religion;* 3 vol. in-8°, Paris 1825. L'abbé Frayssinous a publié aussi, en 1818, un ouvrage intitulé : *Les vrais principes de l'Église gallicane sur la Puissance ecclésiastique, la Papauté, les Libertés gallicanes, la Promotion des évêques, les Trois Concordats et les Appels comme d'abus.*

l'émeute qui éclata devant l'église de Saint-Germain-l'Auxerrois, à l'occasion d'un service anniversaire pour la mort de M. le duc de Berry, l'archevêché ravagé et pillé, l'église dévastée et fermée, les prêtres menacés, tous ces actes déplorables étaient l'explosion de la réaction populaire contre l'immixtion d'une partie du clergé dans la politique et dans les tentatives rétrogrades vers l'ancien régime et le pouvoir absolu. Les passions impies et licencieuses exploitaient cette réaction pour se satisfaire; mais elles n'auraient pas suffi ni réussi à la susciter si elles s'étaient produites sous leur propre drapeau ; il faut un peu de vérité aux peuples pour les jeter dans de tels égarements; et la foule ameutée avec colère, en février 1831, devant Saint-Germain-l'Auxerrois, se serait arrêtée avec stupeur si elle avait vu que ce qu'elle attaquait et détruisait si brutalement, c'était, non pas l'ancien régime et le pouvoir absolu, mais la religion et la liberté.

Pour mettre un terme à cette confusion pleine de mensonge et de péril, un seul moyen était efficace : il fallait bannir de l'Église et de ses rapports avec l'État les ambitions et les puissances mondaines, et y appeler seules les ambitions et les puissances morales; il fallait replier tout drapeau politique et déployer seul le drapeau de la foi et de la liberté religieuses. C'est là le grand travail, disons mieux, le grand progrès qui, de 1830 à 1848, a été poursuivi et accompli.

C'est le caractère des efforts tentés et des débats soutenus à cette époque par les plus éminents champions de l'Église, qu'ils n'ont plus eu pour objet de lui rendre tel ou tel débris de son ancien pouvoir, mais de lui assurer sa place et sa part dans les nouvelles libertés publiques. Le groupe militant des catholiques libéraux sortit de l'arène de l'ancien régime politique, s'établit dans celle du nouveau régime constitutionnel, et réclama pour l'Église, pour ses ministres et ses

fidèles, l'exercice de tous les droits et le libre développement de toutes les forces qui, sous ce régime, appartenaient ou devaient appartenir à tous les citoyens. Point d'arrière-pensée, point d'effort plus ou moins caché au service d'aucune prétention des temps passés, dynastique, aristocratique ou théocratique; la franche acceptation du temps et de l'état social présent, pourvu que la foi, la vie et la société chrétiennes s'y pussent déployer librement; telle fut, au milieu des passions et des conspirations politiques de cette époque, la constante attitude de l'école catholique libérale, M. de Montalembert, le père Lacordaire, M. Charles Lenormant, Frédéric Ozanam, et les amis groupés, en petit nombre, autour d'eux.

Quiconque s'étonnerait de leur petit nombre montrerait bien peu de connaissance de notre pays et de notre temps. Leur entreprise était singulièrement hardie et difficile : retirer la société française de son ornière d'incrédulité, d'animosité

ou d'indifférence envers le christianisme, et retirer en même temps le catholicisme de son ornière d'alliance avec le pouvoir absolu et d'immobilité craintive en présence de la liberté, proclamer et défendre en même temps dans l'ordre spirituel la foi chrétienne et dans l'ordre temporel le régime libéral, il fallait à coup sûr, en France et au XIX[e] siècle, pour se vouer à une telle œuvre, un élan de nature et une énergie de conviction dont peu d'âmes sont capables ; et si les nouveaux libéraux chrétiens s'étaient promis un facile succès, l'expérience ne devait pas tarder à les désabuser : ardemment attaqués par les incrédules, ils le furent bientôt aussi par les catholiques dévoués à l'ancien régime de l'Église et alarmés du régime nouveau qu'on la pressait d'accepter. De ces deux luttes, la première ne causait aux catholiques libéraux ni surprise ni embarras ; mais la seconde leur était amère et fâcheuse, car elle les mettait aux prises avec des chrétiens fidèles ; et ils y devaient rencontrer bien-

tôt pour adversaire un homme qui, par son vigoureux talent déployé avec une égale rudesse contre les non-croyants de toute sorte et contre les croyants libéraux, agissait sur un grand nombre de catholiques, laïques ou prêtres, et les éloignait de toute conciliation avec la société moderne que, du même coup, il irritait violemment contre eux. J'ai connu M. Louis Veuillot à son début dans la vie littéraire, lorsqu'il accompagna M. le général Bugeaud dans son gouvernement de l'Algérie. Il m'adressa, à cette époque, sur l'état moral de la colonie et de l'armée, deux Mémoires qui me frappèrent par la verte, honnête et déjà dévote franchise de ses observations et de ses sentiments. Il voyait, dès lors, dans la religion catholique seule, le fondement sûr de la moralité humaine comme de l'ordre social; mais il n'était pas encore engagé dans cette déplorable erreur que la foi commande la guerre à la liberté. Il méritait de mieux comprendre la cause chrétienne, et de faire mieux,

pour l'Église catholique, que de devenir l'un de ses plus nuisibles en restant l'un de ses plus dévoués défenseurs.

Ces révolutions publiques et ces dissensions intérieures faisaient, depuis 1830, à l'Église catholique une situation difficile, mais salutaire et féconde. En même temps que le clergé ne comptait plus sur la faveur du pouvoir, il n'avait à craindre, de sa part, point de violence ni d'hostilité. Laissé à lui-même, il sentait le besoin de se soutenir par lui-même, de remplacer le crédit dans le gouvernement par l'influence dans le pays, et il était en mesure de poursuivre efficacement ce but. S'il ne possédait pas toutes les libertés qu'il désirait, il en avait assez pour en conquérir chaque jour davantage, pourvu qu'il voulût et qu'il sût en prendre la peine et les moyens. Je ne crois pas qu'il ait fait, à cette époque, dans l'intérêt de la religion et de l'Église, tout ce qu'exigeait sa mission ni tout ce que comportait sa situation : pouvoir tem-

porel ou pouvoir spirituel, laïques ou prêtres, qui donc fait jamais, je ne dis pas tout ce qu'il devrait, mais tout ce qu'il pourrait? La plupart des évêques et des prêtres étaient incertains et timides; les questions soulevées devant eux surpassaient leurs pensées et les événements leur force; la vivacité libérale de M. de Montalembert et de ses amis les inquiétait; ils voyaient en lui un vaillant champion plutôt qu'un sûr représentant. Parmi ceux qui s'engagèrent avec lui dans la lutte pour la liberté de l'enseignement, quelques-uns manquèrent, envers le gouvernement de 1830 et l'Université, de justice comme de prudence, et nuisirent à leur cause au lieu de la servir. Soit obéissance aux directions de Rome, soit par sa propre pente, le clergé catholique, pris dans son ensemble, avait peu de goût pour la liberté, même en la réclamant, et il était plus enclin à l'immobilité qu'au progrès. Mais, quelles que soient les peurs et les hésitations des individus,

quand le courant général des idées et des tendances publiques s'est fait jour dans les classes qui leur sont le plus contraires, il y avance et s'y étend infailliblement, de leur aveu ou à leur insu. Autour et dans le sein même du clergé, l'esprit de progrès et de liberté gagnait insensiblement du terrain. Çà et là, des prêtres isolés, comme l'abbé Bautain, naguère compagnon d'études de M. Jouffroy à l'École normale et professeur de philosophie à la faculté des lettres de Strasbourg, propageaient dans l'Église le mouvement libéral et lui ouvraient, sur divers points, de nouveaux foyers. Le réveil chrétien se manifestait dans nos grands établissements laïques d'enseignement supérieur, pas toujours sans obstacle, mais avec un succès d'autant plus remarquable qu'il était plus contesté. En 1846, quelques tumultes suscités par une aveugle et puérile intolérance décidèrent M. Lenormant, alors mon suppléant dans la chaire d'histoire moderne à la faculté des lettres, à

se retirer de la Sorbonne où il avait courageusement exprimé sa foi; mais M. Ozanam, digne successeur à la chaire de M. Fauriel, soutint, dans la même enceinte, les mêmes croyances avec une persévérance plus heureuse et une profondeur de conviction émue qui tantôt gagnait ses auditeurs, tantôt imposait aux plus dénués de foi un bienveillant respect. Et pendant que l'esprit chrétien se déployait ainsi dans la libre faculté des lettres, l'enseignement de la faculté de théologie attestait, sous les mêmes voûtes, un notable progrès de savoir et d'esprit libéral : l'abbé Maret dans son cours de dogme, l'abbé Frère dans son cours sur l'Écriture sainte, l'abbé Dupanloup et l'abbé Gerbet dans leurs cours d'éloquence sacrée, apportaient, en même temps qu'une foi ferme et active, des vues philosophiques, historiques, littéraires qui prouvaient la connaissance des travaux de la science laïque et le sentiment des droits de la liberté. Des ecclésias-

tiques et des laïques, étrangers aux établissements scientifiques de l'État, publiaient sous le nom d'*Université catholique* une série de cours où la philosophie, l'histoire, les sciences naturelles, l'archéologie, les arts, étaient exposés et enseignés en harmonie avec les dogmes et les sentiments religieux. Et même loin de Paris, dans plusieurs des grands séminaires épiscopaux, les études classiques et théologiques prenaient plus d'étendue et de valeur scientifique qu'elles n'en avaient eu depuis longtemps.

« La foi, si elle n'a pas les œuvres, est morte en elle-même, » dit l'apôtre saint Jacques. La foi chrétienne renaissante a produit abondamment, depuis l'ouverture de ce siècle, les œuvres chrétiennes. J'ai sous les yeux le *Manuel des œuvres et institutions de charité de Paris*, publié en 1852 par ordre de l'archevêque, M. Sibour. Indépendamment des établissements administratifs, j'y trouve 107 institutions ou associations de cha-

rité de toute sorte spontanément créées et soutenues, la plupart de 1820 à 1848, par le zèle chrétien. Je citerai seulement quelques-unes des principales, pour en bien marquer le caractère et le progrès. En 1822, deux pauvres servantes de Lyon imaginèrent de recueillir dans leur paroisse un sou par semaine et par personne, pour aider à la conversion des infidèles. Ainsi est née l'*Œuvre de la propagation de la Foi*, maintenant dirigée par deux conseils composés d'ecclésiastiques et de laïques, et qui siégent l'un à Lyon, l'autre à Paris. Le bulletin publié par cette association en juin 1824 indiquait, pour les deux années 1823 et 1824, une recette de 80,000 fr.; l'association a reçu en 1864 la somme de 5,090,041 fr. 48 c., dans laquelle la France seule figure pour 3,479,290 fr. 32 cent., et elle a réparti 4,658,672 fr. 56 cent. entre cinq cents diocèses, pour le soutien des missions catholiques dans les cinq parties du monde; elle comptait, dès 1852,

1,500,000 associés, et elle fait distribuer à 170,000 exemplaires ses *Annales de la propagation de la Foi,* qui font suite aux *Lettres édifiantes* et tiennent le monde chrétien au courant des progrès de l'œuvre. En mai 1833, sous l'inspiration de Frédéric Ozanam, huit jeunes gens, « voulant prouver une fois de plus, dit le père Lacordaire, ce que le christianisme peut en faveur des pauvres, se prirent à monter les étages où se cachait la misère de leur quartier. On les vit, dans la fleur de l'âge, écoliers d'hier, fréquenter sans dégoût les plus abjects réduits et apporter aux habitants inconnus de la douleur la vision de la charité. » Vingt ans plus tard, en 1853, Ozanam mourant disait à Florence : « Au lieu de 8, à Paris seulement nous sommes 2,000, et nous visitons 5,000 familles, c'est-à-dire environ 20,000 individus, c'est-à-dire le quart des pauvres que renferme cette grande cité. Les conférences, en France seulement, sont au nom-

bre de 500, et nous en avons en Angleterre, en Espagne, en Belgique, en Amérique et jusqu'à Jérusalem. » Neuf ans plus tard encore, en 1862, lorsque le gouvernement mal conseillé a supprimé le conseil général des *Conférences de Saint-Vincent de Paul* et brisé ainsi le lien central de l'œuvre, cette association comptait plus de 3,000 conférences locales, composées d'environ 30,000 membres, visitant à domicile plus de 100,000 familles indigentes, et qui avaient déjà introduit, dans la plupart des grandes villes, le patronage des apprentis et des prisonniers. Dans le cours de la même époque, les *Sœurs de la charité*, qui, un siècle après leur fondation par saint Vincent de Paul, ne dépassaient pas encore le nombre de 1,500, ont atteint celui de 18,000, dont 16,000 françaises, et elles portent dans le monde entier leurs pieux secours. Les *Petites-Sœurs des pauvres*, fondées en 1845, à l'exemple de Jeanne Jugan, pauvre servante bretonne que l'Académie fran-

çaise venait de couronner, recueillent et soignent déjà dans leurs maisons près de 20,000 vieillards. Les *Frères de la Doctrine chrétienne*, qui avaient, en 1844, 468 écoles, en entretiennent 920 en 1865, et le nombre de leurs élèves s'est porté de 198,188 à 335,382. Les renseignements administratifs et ecclésiastiques attestent que, par le concours des encouragements de l'État, des subventions locales et des dons privés, 10,000 églises ont été, depuis cinquante ans, construites ou reconstruites et convenablement appropriées au culte catholique. Je pourrais rappeler beaucoup d'autres faits semblables : dans toutes les carrières et sous toutes les formes de la piété et de la charité, depuis que le réveil chrétien s'est dégagé de la politique, la foi et la liberté, la foi et la science se sont rapprochées; la foi et les œuvres ont marché ensemble et fait les mêmes progrès.

Si le gouvernement de 1830 était resté debout, si l'Etat et l'Église avaient conservé chacun

la même situation et l'un envers l'autre la même attitude, les faits que je viens de résumer seraient peut-être demeurés longtemps inaperçus; les sociétés, comme les individus, ne se rendent guère compte de leur vie intime et des transformations profondes qui s'y accomplissent. Mais la Providence a des coups qui illuminent soudain la scène du monde et révèlent à tous, acteurs et spectateurs, le sens et l'effet des événements. La Révolution de 1848 a jeté, sur le progrès de l'Église catholique et de ses rapports avec la société française depuis 1830, l'éclatante lumière de cette révélation.

Dans ce subit bouleversement, en présence de la république improvisée sur les débris de trois monarchies, la monarchie de la gloire, la monarchie de la tradition et la monarchie du vœu public, au milieu de ce peuple tout à coup soulevé et souverain contre sa propre attente, qu'est devenue l'Église? Qu'ont fait ses ministres? Si quel-

ques-uns s'associaient aux rêves du jour, à coup sûr, la plupart étaient pleins d'angoisse et d'alarme ; mais ils n'ont point combattu le régime nouveau ; ils n'ont prétendu à exercer aucune action pour ou contre tel ou tel parti ; ils n'ont cherché qu'à pacifier la République en y faisant prendre à la religion sa place; ils ne se sont point séparés du peuple; ils ont paru dans ses foules, dans ses fêtes, plantant la croix de Jésus-Christ à côté des arbres de la liberté. Jamais l'Église n'a été plus étrangère à la politique, plus modeste dans son attitude, moins exigeante, je ne veux pas dire plus complaisante envers le pouvoir et le public, jamais plus renfermée dans sa mission pieuse et morale, quels que fussent les destins et les maîtres de la patrie. Et qu'a été, à son tour, le peuple envers l'Église? Je ne dirai pas qu'il lui ait témoigné beaucoup de confiance et d'affection; le mouvement populaire de 1848 était, à coup sûr, fort loin d'être religieux; et les idées, les actes, le

langage qui éclataient à chaque instant, devaient profondément attrister et inquiéter les cœurs chrétiens; mais la religion et ses ministres n'ont point été maltraités, insultés, persécutés; leur culte n'a point été interrompu; quand ils ont paru au dehors, ils ont été accueillis avec égard; et quand on a vu un pieux archevêque frappé à mort dans les rues où il essayait d'apaiser la guerre civile en y promenant la croix, une stupeur douloureuse a saisi le peuple; un sentiment de remords et de honte s'est répandu dans ces foules infidèles à la vue d'un martyr. Il a été clair que, de 1830 à 1848, l'Église chrétienne avait conquis, non pas la foi et la sympathie populaires, mais la liberté et la paix.

Quand la fièvre révolutionnaire fut tombée, quand la République se fut donné un chef en attendant un maître, ce ne fut plus dans les rues et par les impressions populaires, mais dans les assemblées et par les pouvoirs politiques que les grandes questions du temps furent posées et ré-

solues. Là aussi se manifestèrent sur-le-champ les progrès de l'Église catholique et se déterminèrent ses conquêtes. Elle comptait à ce moment, parmi ses plus zélés serviteurs, un homme nouveau, entré en 1846 dans la vie politique par l'opposition légitimiste à la monarchie de 1830, et qui, en acceptant la République, s'y était acquis en quelques jours un juste renom par sa courageuse résistance à l'anarchie. Porté en décembre 1848, par un choix imprévu et habile, au ministère de l'instruction publique et des cultes dans le premier cabinet formé par le prince-président de la République, M. de Falloux se voua aussitôt à l'œuvre capitale que poursuivait depuis 1830 l'Église catholique, à la complète et légale fondation de la liberté d'enseignement. Il y procéda avec une hardiesse intelligente; il forma, pour préparer le projet de loi, une grande commission dans laquelle il appela les plus éminents représentants des principes et des intérêts les plus

divers, des laïques et des ecclésiastiques, des catholiques, des protestants et des philosophes, des républicains, des légitimistes, des orléanistes et des bonapartistes, M. Thiers et l'abbé Dupanloup, M. Cousin et M. de Montalembert, M. Saint-Marc Girardin et M. Cochin, M. Cuvier et l'abbé Sibour [1]. M. Thiers présidait cette commission qui siégea pendant cinq mois, débattant toutes les questions d'organisation de l'instruction publique avec une ardeur passionnée et un sérieux désir d'entente sincère. Selon les temps et l'état des esprits, les situations pressantes et périlleuses tantôt jettent les hommes dans la violence folle, tantôt les retiennent dans la sagesse équitable; le

1. Voici la liste complète des membres de la commission, d'après le *Moniteur* du 22 juin 1849 : MM Thiers, président, Cousin, Saint-Marc Girardin, Dubois, l'abbé Dupanloup, Peupin, Janvier, Laurentie, Freslon, Bellaguet, de Montalembert, Fresneau, Poulain de Bossay, Cuvier, Michel, Armand de Melun, Henri de Riancey, Cochin, l'abbé Sibour, Roux-Lavergne, de Montreuil-Housset et Alexis Chevalier, secrétaire.

projet de loi qui sortit des délibérations de la commission de M. de Falloux eut le mérite de la sagesse ; en se faisant des concessions mutuelles, les représentants des divers systèmes avaient grand soin de protester qu'ils réservaient leurs propres principes, et ce langage donnait souvent à leurs résolutions l'apparence de transactions superficielles et incohérentes; mais au-dessus de cette apparence s'élevait le caractère général et pratique du projet, le respect des droits divers et la libre concurrence de l'État, de l'Église et de l'industrie individuelle en matière d'instruction publique. Quand ce projet fut discuté dans l'Assemblée législative, M. de Falloux n'était plus ministre, mais l'impulsion était donnée et son œuvre hors de péril; son successeur, M. de Parieu, la soutint dignement ; après une discussion qui remplit vingt-sept séances, l'Assemblée, à une forte majorité, vota la loi sans modification importante. La liberté d'enseignement était fondée.

Elle subsiste depuis quinze ans; l'État, l'Église, les institutions privées, laïques ou ecclésiastiques, se font, depuis quinze ans, une active concurrence; les congrégations religieuses, lazaristes, dominicains, oratoriens, jésuites, ont déployé, dans cette lutte, toute l'ardeur de l'esprit de foi et de l'esprit de corps. Les jésuites ont ouvert, depuis 1850, pour l'instruction secondaire, une vingtaine de colléges, et fondé à Paris, pour les études préparatoires aux écoles spéciales, une maison dont les succès ont attiré l'attention du pouvoir comme du public, car elle envoie chaque année, aux écoles militaires, polytechnique, navale, centrale, un remarquable nombre d'élèves sortis avec honneur d'un large concours et de sévères examens. Une grande école, fondée par l'archevêque de Paris pour les hautes études ecclésiastiques dans l'ancienne maison des Carmes, a formé des prêtres qui, dans les examens et les thèses publiques, se sont montrés capables

de prendre rang à côté des meilleurs élèves de l'École normale supérieure laïque. Partout l'Université a rencontré de nombreux et darents rivaux; elle a été en même temps, dans son propre sein, en proie à de pénibles épreuves; au nom d'idées fausses sur un prétendu intérêt des études scientifiques et pratiques, les études classiques et philosophiques ont été disloquées et abaissées; au même moment où l'Université perdait au dehors son privilége, elle voyait chanceler au dedans ses principes et son organisation. Fidèle à ses convictions et à ses traditions, tout en se prêtant aux expériences et aux luttes qu'on lui imposait, elle a surmonté les périls du dedans et les rivalités du dehors; d'une part, elle est peu à peu rentrée dans les voies de la grande et solide instruction classique; de l'autre, dans ses principaux établissements, le niveau des études s'est relevé et le nombre des élèves a été croissant; les lycées en comptaient 19,300 en 1850; ils en ont aujour-

d'hui plus de 30,000. L'État a ouvert à l'Église la carrière en y redoublant lui-même de soin et de succès; l'Église y a marché sans envahir ni gêner l'État; la liberté d'enseignement a calmé à la fois les inquiétudes religieuses qui la réclamaient et les inquiétudes civiles qu'elle inspirait; dans l'État et dans l'Église elle a porté l'apaisement en même temps que l'émulation et le progrès.

Un incident qui a fait quelque bruit a manifesté, sous le régime nouveau, la force de l'esprit libéral, et prouvé qu'au besoin il aurait des défenseurs inattendus. Dominé par un zèle aveugle, un pieux ecclésiastique, l'abbé Gaume, s'est élevé contre la place qu'occupe, dans l'enseignement public, la littérature de l'antiquité païenne; il l'a dénoncée comme « le ver rongeur des sociétés modernes » et il a demandé que les classiques chrétiens vinssent remplacer, dans nos écoles, les classiques grecs et latins. C'était renier l'un des grands berceaux de la civilisation moderne, mau-

dire la renaissance littéraire du xve siècle aussi bien que la réforme religieuse du xvie, et placer l'éducation des jeunes générations chrétiennes en dehors de l'histoire générale du monde. Cette attaque contre l'instruction publique en vigueur depuis quatre siècles dans tous les États chrétiens a trouvé, dans une partie de l'Église catholique, un sympathique accueil; de savants évêques ont remercié son auteur; M. Veuillot s'en est fait le champion. Mais, dans l'Église catholique elle-même aussi bien que dans l'Université laïque, la défense a fait feu supérieur à l'attaque : des ecclésiastiques éminents par la piété comme par la science, M. l'évêque d'Orléans à leur tête, ont pris hautement parti pour les larges et libérales études qui embrassent toutes les belles œuvres de l'intelligence humaine. Les jésuites ont donné, dans cette occasion, l'exemple de l'étendue d'esprit et du bon sens; ils n'ont point modifié les programmes de leurs colléges; les pères Cahour

et Daniel en ont démontré la convenance comme la nécessité, et les lettres grecques et latines ont conservé, dans l'éducation du monde chrétien, la place qu'elles ont conquise dans son histoire par le droit et l'éclat du génie.

Cette controverse littéraire et morale à peine vidée, des questions bien autrement graves se sont élevées et ont bien plus profondément agité la société chrétienne. La science et la politique l'ont attaquée simultanément. On a contesté à la foi chrétienne sa légitimité rationnelle et ses sources vitales, à l'Église catholique son régime historique et le pouvoir temporel de son chef.

Deux choses me frappent dans cette double attaque que subissent en ce moment le christianisme et le catholicisme : d'une part, sa timidité en même temps que sa gravité; de l'autre, la forte résistance qu'elle rencontre. Rien n'est moins nouveau que la négation du caractère surnaturel de la religion chrétienne, de ses faits primitifs,

de ses miracles, de la divinité de son fondateur; le XVIIIe siècle a été, dans cette guerre, bien plus violent, plus brutal et plus inique que ne l'est le XIXe; M. Renan, en essayant de détrôner Jésus-Christ, l'a traité du moins avec admiration et respect; non par calcul, si je ne m'abuse, mais par la pente naturelle de sa pensée; notre temps a des instincts et des goûts incohérents et prudents; au moment même où nous nous engageons dans des luttes à mort, nous avons la prétention d'y porter l'impartialité du spectateur; nous nous flattons d'unir à l'esprit critique le sentiment poétique; le scepticisme se complaît dans des velléités de mysticisme, et l'érudition essaye de couvrir sous les voiles de l'imagination les ruines qu'elle fait. Hume était un sceptique plus ferme et Voltaire un ennemi plus hardi. Si je passe de la philosophie à la politique et des livres aux événements, j'observe la même transformation de la guerre : quelle distance entre les attentats du Directoire et de

l'empereur Napoléon Ier contre la papauté, et les ménagements, les hésitations dont, au milieu des coups qu'elle reçoit, elle est aujourd'hui l'objet! Est-ce à dire que le cours général des choses est changé et que le flot qui, depuis un siècle, emporte la société européenne s'apaise et s'arrête? Non certes; les faits prouvent surabondamment le contraire; dans la religion comme dans la politique, dans les esprits comme dans les intérêts, la lutte entre l'autorité et la liberté, entre la foi et l'incrédulité, est plus profondément et plus systématiquement engagée aujourd'hui que jamais; plus que jamais les principes opposés sont poussés à bout et mis en présence. Mais l'expérience, sans les changer, ne laisse pas de contenir les hommes; dans les années d'ordre intérieur que leur a faites l'Empire et de liberté légale que leur a faites la monarchie constitutionnelle, les partis divers ont un peu appris à connaître les obstacles, à mesurer leurs forces et celles de leurs adversaires;

7

ils savent que tout ne leur est pas possible, et la nécessité leur a inculqué une certaine dose d'équité et de bon sens. Ils ont fait, ils font chaque jour l'épreuve de leur impuissance à faire pleinement triompher leurs systèmes et leurs desseins. Les adversaires de la foi chrétienne la croyaient bien morte; ils n'ont pas tardé à la revoir vivante; et tout en s'en étonnant, tout en persistant à lui faire la guerre, ils reconnaissent sa vertu pratique, rendent hommage à sa valeur morale, et essayent, en lui contestant ses droits, de s'approprier l'héritage de ses bienfaits. Les catholiques absolutistes ont eu souvent, dans le cours de ce siècle, le vent propice; ils ont possédé la faveur de plus d'un maître, et ils l'ont plus d'une fois payée de leurs assidus services. Ils ont aussi plus d'une fois obtenu, du chef suprême de leur Église, des déclarations officielles dont ils se sont prévalus contre les catholiques libéraux. Pourtant ils n'ont pas changé la pente des sociétés chrétiennes; ils n'ont

suspendu le cours ni des idées, ni des événements; leurs défaites leur ont coûté plus cher que ne leur ont valu leurs victoires, et malgré l'opiniâtre infatuation des partis, je doute qu'ils croient eux-mêmes leur cause en progrès. Et la papauté, que de fois elle a été, de nos jours, insultée, vaincue, dépouillée, chassée ! Et pourtant, tout en subissant les coups tantôt des révolutions, tantôt des despotes, elle a surmonté les triomphes de ses ennemis et ses propres fautes; et aujourd'hui, attaquée par les libres penseurs dans son principe spirituel, par ses ambitieux voisins dans son pouvoir temporel, menacée de délaissement même par ses protecteurs, elle est plus énergiquement défendue et plus efficacement soutenue qu'elle ne l'a été dans ses revers au début de ce siècle; Pie VII n'a pas reçu des fidèles de l'Église catholique le denier de Saint-Pierre tel qu'il vient en aide à Pie IX dans son dénûment; et si les évêques français

étaient appelés aujourd'hui à un concile, ils y tiendraient, à coup sûr, une conduite plus digne et plus puissante que n'a été, en 1811, celle de leurs prédécesseurs.

Pourquoi ces changements dans une situation qui, au fond, n'est pas changée? D'où proviennent ces ménagements et cette attitude embarrassée des adversaires de la foi et de l'Église chrétiennes? Quelle cause suscite cette résistance hardie, et qui n'est pas sans efficace, de leurs défenseurs?

On n'échappe pas à la mission propre et caractéristique de son temps; on la subit soi-même et on y prend part, soit de plein gré, soit à son insu. Par les vérités et les erreurs, les biens et les maux, les mérites et les fautes, les conquêtes et les revers des siècles qui l'ont précédé, le XIXe siècle est appelé à une œuvre spéciale qui fait son labeur et fera, je l'espère, sa gloire. Il a trouvé dans l'État et dans l'Église les deux forces su-

prêmes qui président à la vie des âmes et des sociétés, l'autorité et la liberté, violemment en guerre entre elles, et tour à tour victorieuses jusqu'à l'enivrement ou vaincues jusqu'à la ruine. Il est chargé de les faire vivre ensemble et en paix, du moins dans une lutte réglée qui n'entraîne, ni pour l'une, ni pour l'autre, point de péril mortel. L'autorité reconnue et respectée, la liberté acceptée et garantie, c'est là, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre civil, l'impérieux besoin que notre temps est voué à sentir et à satisfaire. Ce n'est point là, comme on l'a dit souvent, une œuvre inconséquente de transaction et d'expédient; on ne résout pas les grandes questions par des inconséquences, et on ne satisfait pas par des expédients les âmes et les sociétés troublées; elles ne se soumettent et ne se confient effectivement qu'à ce qu'elles croient la justice et la vérité. La reconnaissance, le respect et la garantie des droits divers qui coexistent naturelle-

ment et nécessairement dans les sociétés humaines, des droits de l'individu comme de ceux de l'État, des droits de la société religieuse comme de ceux de la société civile, des droits des petites sociétés locales comme de ceux de la grande société générale, des droits de la pensée comme de ceux de la tradition, des droits de l'avenir comme de ceux du passé, c'est là le principe supérieur que le XIX[e] siècle a pour mission de faire triompher. Triomphe assuré si l'esprit libéral et l'esprit chrétien s'accordent pour l'accomplir. A travers toutes nos passions et toutes nos dissensions intellectuelles et sociales, le sentiment de cette situation est au fond des âmes; et soit qu'on s'en rende compte ou qu'on l'ignore, l'accord entre le progrès libéral et le réveil chrétien est la grande affaire et la grande espérance de notre temps.

Un prêtre catholique, aujourd'hui évêque, en recherchant sous ce titre : *De la Pacification religieuse*, quelle est l'origine des querelles actuelles

et quelle en peut être l'issue, s'exprime en ces termes :

« Les institutions libres, la liberté de conscience, la liberté politique, la liberté civile, la liberté individuelle, la liberté des familles, la liberté de l'éducation, la liberté des opinions, l'égalité devant la loi, l'égale répartition des impôts et des charges publiques, tout cela, nous le prenons au sérieux; nous l'acceptons franchement; nous l'invoquons au grand jour des discussions publiques. Nous acceptons, nous invoquons les principes et les libertés proclamés en 1789. La liberté religieuse, la liberté d'enseignement sont devenues, même pour ceux qui les combattent, des vérités de bon sens [1]. »

Ce catholique, cet évêque n'est pas un prêtre timide, un conciliateur empressé et à tout prix; c'est le même qui, dès le premier jour où la con-

1. *De la Pacification religieuse,* par l'abbé Dupanloup, pages 263, 294, 306, Paris 1845.

stitution de l'Église catholique a été attaquée, l'a défendue avec le plus d'ardeur et d'éclat. La papauté, ses droits, son indépendance temporelle comme sa souveraineté spirituelle n'ont point eu de champion plus ferme, plus opposé à toute transaction faible ou menteuse, plus constamment présent et hardi sur la brèche que M. l'évêque d'Orléans.

Au fort de cette lutte, le pape Pie IX a publié son Encyclique du 8 décembre 1854. Exempt de toute prévention malveillante, mais libre aussi de toute gêne de situation envers la papauté, je n'ai nul embarras à dire de cet acte, qui a fait et dont on a fait tant de bruit, ce que j'en pense. A mon sens, la faute a été grave. Comme œuvre de doctrine, l'Encyclique était digne et pourtant embarrassée, positive et pourtant évasive ; elle enveloppait confusément dans la même condamnation de salutaires vérités et de pernicieuses erreurs, les principes de la liberté et les maximes de la licence;

elle faisait effort pour maintenir, en droit, les anciennes traditions et prétentions de Rome, sans engager, en fait, contre les idées et les puissances modernes, une guerre déclarée et inévitable. Avec le régime de publicité et de libre discussion qui prévaut aujourd'hui, cette façon de procéder, ces inconséquences, ces réticences et ces obscurités, instinctives ou préméditées, ne sont plus des habiletés et ne servent plus de rien. Comme œuvre de circonstance, l'Encyclique du 8 décembre 1864 n'a point été, ainsi qu'il était arrivé en 1832 pour celle de Grégoire XVI, provoquée par les emportements de l'*Avenir* et les exigences de l'abbé de la Mennais; aucune nécessité pressante, aucune réclamation publique n'obligeaient Rome à parler; entre les catholiques absolutistes et les catholiques libéraux le débat était ancien et évidemment destiné à durer longtemps; la papauté ne pouvait se flatter d'y mettre un terme par une décision

péremptoire; elle devait, aux uns et aux autres, sa bienveillance. Certes le zèle des catholiques libéraux pour sa cause n'avait pas été le moins éclatant ni le moins utile; il n'y avait pour Rome aucun péril, et il y avait justice à garder au moins envers eux une attitude réservée et silencieuse. Après comme avant son Encyclique, ils ont eu droit à sa reconnaissante estime; ni M. de Montalembert, ni le prince Albert de Broglie, ni M. de Falloux, ni M. Cochin, ni aucun de leurs amis n'ont suivi l'exemple de l'abbé de la Mennais; aucun ne s'est irrité ou seulement ne s'est plaint; ils sont restés dans un silence respectueux. M. l'évêque d'Orléans a fait plus; homme d'action autant que de foi, il a pensé qu'au milieu de l'orage soulevé par l'Encyclique du 8 décembre il devait se préoccuper des périls plus que des fautes, et qu'il convenait à un prêtre qui avait soutenu la liberté de soutenir aussi l'autorité violemment attaquée. Il s'est jeté dans l'arène

pour couvrir, en tout cas, la papauté de ses vaillantes armes ; après avoir fait acte de sage conseiller, il a fait acte de fidèle champion, et il a porté à ses adversaires de si rudes coups, qu'ils ont senti à leur tour la nécessité de se défendre, au milieu même du succès que l'Encyclique leur avait fait.

M. l'évêque d'Orléans est probablement réservé encore à bien des luttes diverses ; il peut lui arriver quelquefois de céder aux entraînements d'un tempérament guerrier et de porter la polémique là où elle n'est pas naturellement appelée ; mais je serais surpris et attristé s'il ne restait pas toujours ce qu'il est aujourd'hui dans l'Église de France, le plus éclairé représentant de sa mission morale et sociale, comme le plus courageux défenseur de ses vrais et légitimes intérêts.

Qu'il s'agisse des affaires et des luttes de la société civile ou de la société religieuse, les partis peuvent tomber dans deux erreurs également

graves; ils peuvent méconnaître leurs périls ou leurs forces. C'est dans la juste appréciation des périls et des forces que consiste la sagesse, et c'est de là que dépend le succès. Les périls actuels du catholicisme sont évidents. Il s'est développé et constitué dans des temps essentiellement différents du nôtre. Il a peine à s'adapter aux principes et aux besoins intellectuels et sociaux de notre temps. Ses adversaires pensent et disent qu'il ne s'y adaptera point. La plupart des spectateurs indifférents ou incertains, et ils sont très-nombreux, inclinent à croire qu'en ce point ses adversaires ont raison. C'est là l'épreuve que le catholicisme traverse de nos jours. Pour la surmonter, il a deux grandes forces : l'une est la réaction religieuse qu'ont amenée les folies et les crimes de la Révolution; l'autre, le mouvement libéral qui s'est manifesté parmi les catholiques après les fautes de la Restauration et dans la situation nouvelle que leur a faite le régime de 1830. Le Con-

cordat a relevé l'édifice de l'Église catholique; l'esprit libéral travaille à y pénétrer et à y ramener la sympathie politique en y conservant la foi. Que les catholiques sérieux y regardent bien : là sont pour eux le meilleur point d'appui et la meilleure chance d'avenir; maintenir fermement la forte constitution de leur Église et accepter franchement, en en usant eux-mêmes, les libertés de leur temps, garder leurs ancres et déployer leurs voiles, c'est la conduite que leur prescrit l'intérêt suprême qui doit être leur loi, l'intérêt de l'avenir chrétien.

Bien que courte encore, l'expérience est déjà faite et avérée. Je viens de résumer les principaux faits religieux qui se sont accomplis, dans le cours de ce siècle, au sein de l'Église catholique de France. A travers les obstacles, les oscillations, les déviations, les fautes qui s'y rencontrent, le réveil chrétien est évident. Sous l'action des causes que j'ai signalées, il y a eu évidemment progrès

de foi chrétienne, progrès de science chrétienne, progrès d'œuvres chrétiennes, progrès de force chrétienne. Progrès incomplets et insuffisants, mais réels et féconds, symptômes d'une vitalité puissante et pleine d'avenir. Que les ennemis du christianisme ne s'y trompent pas; ils lui font une guerre à mort, mais ils n'ont pas affaire à un mourant.

II

Je passe, sans chercher aucune transition, du réveil chrétien dans l'Église catholique au réveil chrétien dans l'Église protestante. Je n'ai nul besoin de transition, car je ne sors pas de l'Église chrétienne. En fait de christianisme, les nations protestantes ont fait leurs preuves; elles ont eu, comme les nations catholiques, des luttes violentes à soutenir, de mauvaises tendances à contenir, des épreuves périlleuses à traverser; mais, l'action simultanée de la foi et de la science, de l'autorité et de la liberté, ce propre et sublime caractère du chris-

tianisme s'est glorieusement développé dans leur sein. L'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne protestante, la Suède, le Danemark, la Suisse, les États-Unis d'Amérique ont eu leurs vices, leurs erreurs, leurs souffrances, leurs revers ; mais, à tout prendre, ces États ont efficacement travaillé, depuis quatre siècles, à la solution chrétienne du grand problème des sociétés humaines, le progrès moral et matériel pour tous et la garantie politique des droits et des libertés de tous. Et de nos jours, ces mêmes États résistent efficacement aux secousses tour à tour anarchiques ou despotiques qui troublent le monde chrétien. Quant à la foi chrétienne elle-même, si elle est attaquée dans les pays protestants comme ailleurs, elle y est aussi puissamment défendue, maintenue et pratiquée ; les Églises chrétiennes y sont pleines de fidèles, et la cause chrétienne y trouve chaque jour de vaillants champions qui mettent à son service les armes de la science et de la liberté. Il y a, de la part des

catholiques, un puéril aveuglement à méconnaître ces faits, et ils s'entretiennent dans une erreur funeste pour eux-mêmes quand ils imputent la fermentation sociale et la désertion religieuse à des nations protestantes chez qui ces deux fléaux sont combattus au moins aussi fermement et aussi efficacement qu'ailleurs. Je ne veux ni instituer des comparaisons blessantes, ni fomenter des rivalités peu chrétiennes; le protestantisme n'est pas, dans le monde chrétien, le dernier et unique boulevard de la foi chrétienne; mais elle n'en a point de plus fort, ni qui offre aux assaillants moins de prise, ni qui soit mieux pourvu de fidèles et habiles défenseurs.

Au commencement de ce siècle et dans les années qui suivirent la promulgation du Concordat, les protestants ne songèrent en France, comme les catholiques, qu'à jouir du rétablissement de leur culte et de la liberté de leur foi. Liberté d'autant plus précieuse et charmante pour eux

qu'elle succédait à deux siècles de persécutions e de souffrances dont on ne peut lire aujourd'hui les récits sans un saisissement de surprise, d'indignation et de tristesse. Il faut garder fidèlement ces douloureux souvenirs ; les hommes vaudraient infiniment mieux qu'ils ne valent s'ils avaient toujours présente à l'esprit la vive image des iniquités et des douleurs qui ont rempli leur histoire, et le mal ne reparaîtrait pas si aisément s'il n'était pas si vite oublié. La terreur révolutionnaire avait enveloppé les catholiques et les protestants dans une commune oppression, aboli pour les uns comme pour les autres tout culte, toute liberté chrétienne, et fait monter sur l'échafaud les pasteurs du désert comme les évêques de la cour de Versailles, Rabaut Saint-Étienne comme les religieuses de Verdun. Au sortir de cet épouvantable régime, les uns et les autres n'avaient, en religion comme en politique, que des désirs et des prétentions très-modestes : vivre en sûreté et prier Dieu

en plein jour, c'était là, pour tous, le souverain bien. Ils ne se préoccupaient sérieusement d'aucune autre question, et ils avaient à cœur de se montrer reconnaissants et déférents envers le pouvoir qui leur assurait la libre respiration de l'âme avec la sécurité de l'existence. Les protestants avaient, de plus que les catholiques, les joies de la conquête en même temps que celles de la délivrance; ils étaient hors de l'ancien régime comme de la Terreur; point de regrets à ressentir, point de désirs de réaction à satisfaire; ils n'aspiraient qu'à la consolidation de leurs droits et de leurs biens nouveaux : « Vous qui vécûtes, comme nous, sous le joug de l'intolérance, leur disait en 1807 M. Rabaut-Dupuy, ancien président du Corps législatif et le dernier fils de l'un de leurs plus dignes pasteurs, vous, le résidu de tant de générations persecutées, voyez et comparez. Ce n'est plus dans les déserts et au péril de votre vie que vous rendez au Créateur l'hommage qui lui est dû.

Nos temples nous sont rendus, et tous les jours il s'en élève de nouveaux. Nos pasteurs sont reconnus fonctionnaires publics ; ils sont salariés par le gouvernement; le glaive d'une loi barbare n'est plus suspendu sur leurs têtes. Hélas ! ceux à qui nous avons survécu sont montés sur la montagne de Nébo d'où ils ont vu la terre promise, mais nous seuls en avons pris possession. »

Quoi d'étonnant qu'au lendemain du Concordat qui leur valait la liberté de la foi et l'impartialité de la loi, les protestants s'inquiétassent peu de l'incomplète organisation où il laissait leur Église, et même des atteintes qu'il portait à son indépendance et à sa dignité ?

Mais leur modestie dans la jouissance de leurs nouveaux droits ne les rendait point indifférents à leurs anciennes croyances, et ils rentraient dans la foi chrétienne en même temps qu'ils prenaient possession de la liberté. En 1812, au milieu du grand silence qui régnait alors dans l'Empire, un

professeur de la Faculté de théologie protestante de Montauban, M. Gasc, attaqua, dans son enseignement, le dogme de la Trinité. De vives et générales réclamations s'élevèrent aussitôt dans la France protestante; un grand nombre de consistoires, entre autres ceux de Nîmes, de Montpellier, de Montauban, d'Alais, d'Anduze, de Saint-Hippolyte, pasteurs et laïques, adressèrent leurs plaintes, les uns au doyen de la Faculté de théologie, les autres à M. Gasc lui-même, invoquant tous le maintien de la doctrine de l'Église protestante. Le grand maître de l'Université, M. de Fontanes, « fit inviter sérieusement le professeur à ne point s'en écarter, » et M. Gasc reconnut lui-même qu'il devait y conformer son enseignement. L'esprit qui, au XVIe siècle, avait animé la Réforme en France, y vivait encore au XIXe, et sous le régime de la liberté naissante le réveil chrétien s'y est annoncé par un appel à la foi.

Quand, sous la Restauration, la liberté politique fut rentrée en France, elle ne tarda pas à porter ses fruits dans le protestantisme français; elle amena, en matière religieuse comme en matière politique, d'abord la manifestation et bientôt la lutte des idées et des tendances diverses; et comme il arrive dans les grandes crises intellectuelles, deux hommes éminents, M. Samuel Vincent et M. Daniel Encontre, apparurent aussitôt dans l'Église protestante, tous deux pasteurs et tous deux dignes représentants des deux principes qui se développent naturellement au sein du protestantisme, la foi traditionnelle et la liberté individuelle: principes divers sans être contradictoires, et qui peuvent vivre en paix pourvu qu'ils restent chacun à sa place et dans les limites de son droit.

Esprit remarquablement étendu, varié et fécond, vrai et zélé protestant, mais homme d'étude et de méditation intellectuelle plutôt que de sym-

pathie expansive et d'action, versé dans la connaissance, encore nouvelle et rare alors en France, de la philosophie et de la critique érudite de l'Allemagne, M. Samuel Vincent faisait « consister, selon sa propre expression, l'essence du protestantisme dans la liberté d'examen [1]. » Il repoussait les confessions de foi écrites, toute unité religieuse définie, et réclamait, dans le sein de l'Église, pour les pasteurs comme pour les fidèles, la plus grande latitude en matière d'opinion et d'enseignement. Mais quand il serrait de près la question ainsi posée, quand il était amené à la nécessité d'indiquer jusqu'où pouvait aller, dans le sein même de l'Église, la diversité des croyances individuelles, son embarras devenait extrême, car il était trop sensé pour admettre que cette diversité fût sans limite, et qu'une Église, protestante ou autre, pût exister sans une certaine foi

1. *Vues sur le protestantisme en France,* par M. Samuel Vincent, 2e édition, page 15, Paris 1859.

commune et reconnue : « La religion protestante, disait-il lui-même, ne doit pas être seulement une négation ; elle doit avoir aussi sa partie réelle et positive ; elle doit, avant tout, être une religion, c'est-à-dire posséder les moyens de durer et d'édifier les hommes par la propagation d'une doctrine bienfaisante et chrétienne... Le christianisme est la base de l'enseignement ecclésiastique [1]. » Lorsque, après avoir posé ce principe, M. Samuel Vincent cherchait comment l'Église protestante pouvait rester une Église, et une Église chrétienne, au milieu de l'indépendance des croyances individuelles, il n'en trouvait point d'autre moyen que « de déterminer, disait-il, par des conventions orales et non écrites, un certain nombre d'opinions que chacun serait prié de garder pour soi, dans l'intérêt de la paix [2]. » Procédé

1. *Vues sur le protestantisme en France*, par M. Samuel Vincent, pages 17, 22.

2. *Ibidem*, page 24.

étrange et d'une pratique difficile que de prescrire le silence en proclamant la liberté! M. Samuel Vincent n'essayait pas de déterminer quelles étaient ces opinions que, pour maintenir l'existence d'une Église chrétienne au sein du libre examen le plus étendu, « chacun devait être prié de garder pour soi; » quant à lui-même, il professait la foi au surnaturel, à la révélation biblique et évangélique, à l'inspiration des livres saints, à la divinité de Jésus-Christ, aux grands faits historiques comme aux préceptes moraux de l'Évangile, et il fut l'un des pasteurs qui signèrent la réclamation du consistoire de Nîmes contre l'enseignement irrégulier du professeur Gasc. M. Samuel Vincent regardait-il toute opinion contraire à ces grandes croyances évangéliques comme une de celles que « chacun devait être prié de garder pour soi dans l'intérêt de la paix? » Je doute qu'il eût osé prescrire au libre examen tant de réserve; mais je doute en même

temps qu'il eût persisté à regarder comme de vrais et fidèles pasteurs de l'Église protestante ceux qui auraient ouvertement déserté et combattu, dans ses plus essentiels fondements, la foi chrétienne qu'il professait lui-même. Il redoutait presque également l'unité définie et la dissidence déclarée. Il serait resté dans l'embarras où tombent inévitablement ceux qui n'acceptent ni une base et une manifestation de foi commune, ni la nécessité morale de la séparation en Églises distinctes et libres quand la foi commune n'existe pas [1].

Aucun embarras semblable n'a pesé sur l'es-

1. Les principaux ouvrages de M. Samuel Vincent sont : 1° *Vues sur le protestantisme en France*, première édition, 1829, 2 vol. in-8°. Une seconde édition en 1 vol. in-12 a été publiée en 1859, par M. Prevost-Paradol ; 2° *Observations sur l'unité religieuse* et *Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion* (1820) contre l'*Essai sur l'indifférance en matière de religion* de l'abbé de la Mennais ; 3° *Méditations ou recueil de Sermons*, 1829 ; 4° *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée;* recueil périodique publié de 1820 à 1825

prit de M. Daniel Encontre dans le cours de ses travaux pour le réveil chrétien au sein du protestantisme français. Je ne reproduirai pas ici, tant elles sont rudes et sévères, les paroles qu'il prononça le 13 décembre 1816, à Montauban, comme doyen de la Faculté de théologie protestante, sur « les prétendus ministres de l'Évangile, disait-il, qui ne croient pas à l'Évangile et à la divinité de Jésus-Christ. » Il regardait l'harmonie entre la foi et le langage, entre le pasteur et le troupeau, comme la première loi de la société religieuse. Né dans une grotte de la Vaunage où sa mère s'était cachée pour fuir la persécution flagrante, voué, dès sa naissance, par son père, le pasteur Pierre Encontre, à la prédication de l'Évangile dans le désert, M. Daniel Encontre appartenait à cette race de protestants indomptables qui ont gardé leur foi à travers tous les périls, toutes les souffrances, tous les sacrifices qu'elle leur imposait. Ses premiers pas semblèrent indiquer en lui

d'autres dispositions et un autre emploi de sa vie. Après avoir fait, à Lausanne et à Genève, ses études théologiques, et avoir été consacré, par son père lui-même, au ministère évangélique dans une assemblée du désert, il se sentit peu propre à la prédication; et tout en remplissant ses devoirs de pasteur, il se livra à l'étude des mathématiques, des sciences naturelles, de la philosophie, des langues savantes, avec la passion d'un esprit avide de tout connaître et dont aucun obstacle intérieur, aucune idée préconçue, ne gênaient le développement. Établi à Montpellier où ses goûts scientifiques trouvaient à se satisfaire, il y mena, pendant les mauvais temps de la Révolution, la vie la plus obscurément laborieuse, donnant aux maîtres maçons des leçons sur la coupe des pierres, aux protestants les instructions et les secours de la foi, célébrant des baptêmes, bénissant des mariages, et poursuivant en même temps ses travaux de géométrie, de botanique, de philo-

logie, de théologie, de littérature, même de poésie. Quand l'ordre commença à se rétablir, il fut naturellement conduit, par son penchant et par le conseil de ses amis, à faire de l'enseignement public sa carrière; il obtint au concours d'abord la chaire de belles-lettres à l'École centrale de Montpellier, puis celle de mathématiques transcendantes au Lycée et à la Faculté des sciences dont il fut nommé doyen. Sa réputation se répandit bientôt avec les preuves répétées de ses mérites : les recueils des sociétés savantes étaient pleins de ses Mémoires et l'École polytechnique de ses élèves : « J'ai rencontré dans nos départements, disait Fourcroy, deux ou trois têtes pareilles à la sienne, aucune qui lui soit supérieure. » M. de Candolle s'empressait de le prendre pour son collaborateur dans ses *Recherches sur la botanique des anciens*, et M. de Fontanes m'a plus d'une fois parlé de lui comme de l'un des hommes qui honoraient le plus l'Univer-

sité. Mais le mathématicien, le botaniste et le philologue ne primaient jamais en lui le chrétien; tantôt pour expliquer Moïse et la Genèse [1], tantôt pour défendre les apôtres d'avoir été les copistes de Platon [2], il saisissait toutes les occasions de mettre sa science au service du christianisme; et lorsque, en 1814, on lui demanda de quitter

1. Dans une *Dissertation sur le vrai système du monde comparé avec le récit que Moïse fait de la création* (Montpellier, 1807).

2. Dans une *Lettre à M. Combes-Dounous, auteur d'un Essai historique sur Platon* (Paris 1811).

Un remarquable essai de M. Daniel Encontre *sur le Péché originel* fut publié, après sa mort, en 1822, et il a laissé un grand nombre de manuscrits, entre autres un *Traité sur l'Église* (de 600 pages) écrit en latin, des *Études théologiques*, une *Grammaire hébraïque*, un *Cours de philosophie*, un *Cours de littérature française*, une *Flore biblique*, plusieurs *Mémoires de mathématiques transcendantes*, etc. Dans son enseignement de mathématiques transcendantes à Montpellier, il eut pour élève M. Auguste Comte, le chef de l'école positiviste, qui, malgré la profonde diversité de leurs opinions, se fit, en 1856, un devoir de lui dédier son traité *sur la Synthèse subjective*, en témoignage d'admiration et de reconnaissance.

Montpellier, ses habitudes, ses goûts, ses amis, pour aller occuper, dans la Faculté de théologie de Montauban, la chaire de dogme et les fonctions de doyen, il sacrifia sans hésiter l'agrément de sa vie à la vocation de sa foi, et se livra sans relâche à l'activité militante du professeur chrétien jusqu'au jour où, vaincu par la fatigue et la maladie, il s'accorda la mélancolique satisfaction de retourner mourir à Montpellier, auprès du tombeau d'une fille chérie qui l'avait longtemps aidé dans ses travaux.

Les destinées du protestantisme français ont été singulièrement et à la fois variées et fixes, confuses et simples. Après avoir, au XVI[e] siècle, vaillamment disputé la victoire, il a été vaincu, décimé, expulsé. Il a résisté; il a survécu à la défaite, à l'affaiblissement progressif, à l'expulsion. Dans le cours des XVII[e] et XVIII[e] siècles, il a perdu ses garanties légales, ses places de sûreté, es grands chefs, ses grands théologiens, ses

grands écrivains; il a conservé sa foi et son honneur religieux; faibles et obscures, les générations protestantes successives sont demeurées fidèles aux croyances et aux mœurs de leurs pères; elles ont puisé dans la persécution même, dans les condamnations à mort, les confiscations, les prisons et les galères, la fermeté de la piété protestante; les controverses théologiques se sont amorties dans leur sein; les convictions chrétiennes fondamentales sont restées. Dans la classe élevée et riche, les idées philosophiques du XVIIIe siècle se sont répandues; le grand mouvement libéral a rempli le peuple protestant de joie et de sympathie, mais sans le détacher de ses traditions et de ses habitudes religieuses; la foi avait cessé d'être savante; le sentiment populaire protestant était toujours profondément biblique et évangélique; plus libres et plus heureux que ne l'avaient été leurs pères, les protestants français avaient à cœur de rester chrétiens comme eux; et lorsque,

en 1790, Rabaut Saint-Étienne, succédant à l'abbé de Montesquiou dans la présidence de l'Assemblée constituante, écrivait à son vieux père le pasteur Paul Rabaut : « Le président de l'Assemblée nationale est à vos pieds, » il faisait acte de fierté politique, de piété filiale et de fidélité protestante devant l'humble et ardent prédicateur des assemblées du désert [1].

M. Daniel Encontre a été, au commencement de ce siècle, le fidèle représentant de ce caractère historique et religieux du protestantisme français, comme M. Samuel Vincent a été le sincère introducteur, dans l'Église protestante française, de la science et de la critique allemande. Le premier répondait mieux au pieux et national esprit de la vieille France protestante ; le second aux tendances nouvelles et indéfiniment latitudinaires d'une philosophie et d'une érudition étrangères. Ni l'un ni

1. *Histoire des protestants de France,* par M. de Félice, page 569, 4e édition, Paris 1861.

l'autre, à coup sûr, ne mesuraient la portée de la crise religieuse dont ils étaient eux-mêmes les premiers symptômes, et qui devait engager, au sein du protestantisme, une lutte déclarée entre le progrès rationaliste et le réveil chrétien.

Ce fut à Genève que cette crise commença à se manifester. Le scepticisme moqueur de Voltaire et le déisme oratoire de Rousseau, proclamés à ses portes, avaient profondément miné dans la cité de Calvin la foi chrétienne. Ce n'était pas seulement sur quelques-unes des doctrines calvinistes du XVIe siècle, mais aussi sur les croyances fondamentales du christianisme que portaient les négations et les doutes de la plupart des pasteurs genevois; le péché originel et la divinité de Jésus-Christ étaient aussi ouvertement délaissés que la prédestination et le salut gratuit. En 1810 selon les uns, dès 1802 selon les autres, quelques symptômes de réaction évangélique parurent à Genève parmi les étudiants en théologie; et quelques-

uns d'entre eux, qui depuis sont devenus des pasteurs ou des écrivains distingués, MM. Gaussen, Malan, Gonthier, Bost, Merle d'Aubigné, ne tardèrent pas à déployer autant de ferveur orthodoxe que de talent. En 1816, un pieux Écossais, naguère vaillant marin et qui n'avait quitté sa carrière que pour se vouer tout entier au service de sa foi, M. Robert Haldane, vint à Genève et contracta bientôt, avec les jeunes méthodistes genevois, les plus intimes et les plus actives relations; ils tinrent des réunions, ils discutèrent, prêchèrent, prièrent, écrivirent; M. Haldane savait à peine le français; il avait sa bible anglaise sous la main, la feuilletait sans cesse, montrait du doigt à ses amis les passages qu'il regardait comme décisifs, les invitait à les lire tout haut dans leur bible française, et leur en donnait des commentaires toujours écoutés avec faveur, tant la conviction du commentateur était sympathique et puissante [1]. En 1816 et 1817, la

1. *Genève religieuse au* XIX[e] *siècle*, par le baron de Goltz,

réaction évangélique fit de si rapides progrès que la compagnie des pasteurs genevois résolut de la combattre officiellement ; mais elle n'en trouva point d'autre moyen que de faire ce que, douze ans après, recommandait encore M. Samuel Vincent ; elle prescrivit le silence en proclamant la liberté : « Sans porter, dit-elle, aucun jugement sur le fond des questions et sans gêner en aucune manière la liberté des opinions, » elle imposa, soit aux étudiants qui demanderaient d'être consacrés au saint ministère, soit aux ministres qui aspireraient à exercer, dans l'Église de Genève, les fonctions pastorales, un engagement ainsi conçu : « Tant que nous résiderons et que nous prêcherons dans les églises du canton de Genève, nous promettons de nous abstenir d'établir, soit par un discours entier, soit par une partie de discours dirigée vers ce but, notre opinion : 1° sur la

traduit de l'allemand, par C. Malan, pages 137-149, in-8°, Genève et Paris 1862.

manière dont la nature divine est unie à la personne de Jésus-Christ; 2° sur le péché originel; 3° sur la manière dont la grâce opère, ou sur la grâce efficiente; 4° sur la prédestination. Nous promettons aussi de ne point combattre, dans des discours publics, l'opinion de quelques pasteurs ou ministres sur ces matières [1]. »

Il est difficile de comprendre qu'on se soit jamais flatté de rétablir la paix dans l'Église par un tel expédient; la liberté, qui a brisé de si lourdes chaînes, ne se laisse pas retenir dans de si minces filets : le résultat immédiat du règlement des pasteurs genevois fut de faire éclater la dissidence; les plus ardents des méthodistes, MM. Malan et Bost à leur tête, se séparèrent hautement de l'Église établie; les plus modérés, entre autres MM. Gaussen et Merle d'Aubigné, persistèrent à rester officiellement dans son sein, se considérant

1. *Genève religieuse au* XIXe *siècle*, par le baron de Goltz, page 153.

comme chargés d'y représenter les doctrines de la Réformation, qu'ils continuèrent, en effet, de prêcher et d'enseigner. La compagnie des pasteurs les ménagea d'abord et respecta leur liberté; et quand la multitude, irritée de l'agitation que les dissidents portaient dans les familles et de l'austérité de leurs préceptes, se livra contre eux à des démonstrations hostiles, le conseil d'État genevois eut la sagesse et l'équité de les réprimer ; mais bientôt, lassé de ce pénible devoir, il interdit formellement qu'on n'imprimât à Genève, sans sa permission expresse, aucun écrit de polémique religieuse; la compagnie des pasteurs se prononça bientôt contre les méthodistes modérés aussi vivement que contre les dissidents déclarés; les méthodistes modérés, à leur tour, prirent, pour soutenir leur cause, des mesures éclatantes; ils fondèrent une société évangélique et une école de théologie vouées, l'une à propager le zèle, l'autre à enseigner les doctrines

du réveil chrétien ; et quinze ans après le commencement de la lutte, les chefs du parti qui proclamait que la libre diversité des croyances individuelles, au sein même de l'Église, était « le grand fait de notre époque et le grand pas qu'avait à faire aujourd'hui la Réforme, » la compagnie des pasteurs, le consistoire et le conseil d'État genevois destituaient M. Gaussen de ses fonctions de pasteur de la paroisse de Satigny, pour avoir pris part à l'institution d'un culte libre et d'une école de théologie indépendante : « manière d'agir, disait-on, incompatible avec la paix de l'Église, et qui devait être regardée comme un acte d'insubordination tendant à déconsidérer l'autorité ecclésiastique [1]. »

Une telle fermentation religieuse, dans le foyer primitif de la Réforme française et aux portes de la France, ne pouvait manquer d'exercer sur

1. *Genève religieuse au* XIX[e] *siècle*, par le baron de Goltz, pages 379-384.

l'Église protestante française, une action puissante. En quittant Genève en 1817, M. Robert Haldane alla à Montauban, entra en amitié avec quelques-uns des professeurs de la Faculté, entre autres avec M. Daniel Encontre, et fit publier en français un de ses ouvrages intitulé : *Emmanuel, vues scripturaires sur Jésus-Christ,* que ses amis s'empressèrent de répandre. En 1818, une société se forma en Angleterre, sous le nom de *Société continentale*, spécialement vouée à seconder sur le continent le progrès du réveil chrétien. Un dissident anglais, M. Mark Wilks, pasteur de la communauté américaine qui s'était formée à Paris, devint le plus efficace agent de toutes les œuvres dirigées vers ce but : « On pouvait dire de lui qu'il eût été capable de gouverner un empire, écrivait naguère M. le pasteur Juillerat, tant son caractère était fort et son esprit actif et entreprenant. Il m'apportait des secours de toute sorte ; il fallait de l'argent : il en avait; il fallait des bro-

chures, des livres : nul n'en était mieux pourvu, et ne s'entendait mieux aux choses qui se lient à l'impression et à la publication des journaux. » Plusieurs journaux et recueils protestants, *la Voix de la religion chrétienne au* XIXe *siècle, les Archives du christianisme au* XIXe *siècle, les Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée, l'Evangéliste, la Revue protestante, le Semeur,* etc., se fondèrent successivement à cette époque, et portèrent, çà et là, dans l'Église protestante disséminée, la ferveur ranimée au centre. Le vrai zèle religieux ne se contente pas d'agir de loin, sur des inconnus, et par des moyens indirects comme des livres et des journaux; il veut que l'homme parle lui-même à l'homme et que les âmes s'unissent en priant ensemble; de jeunes pasteurs qui avaient d'abord pris part au mouvement évangélique de Genève, MM. Neff, Pyt, Bost, Gonthier, se répandirent en France, les uns comme pasteurs sédentaires, les autres

comme missionnaires mobiles, groupant autour d'eux les protestants zélés, échauffant les tièdes, et créant, partout où ils séjournaient quelque temps, de petits foyers chrétiens qui rayonnaient aux environs. Diverses associations, les unes officiellement reconnues par l'État, les autres sans caractère public, *la Société biblique, la Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants, la Société évangélique de France, la Société des traités religieux, la Société des missions protestantes, la Société centrale pour les intérêts protestants, la Société d'évangélisation,* etc., donnèrent, aux travaux des individus isolés, la publicité, l'ensemble, la permanence qui leur manquaient; et une œuvre spéciale, celle du colportage biblique, commencée d'abord avec sept et poursuivie, quelques années après, avec soixante obscurs agents aussi zélés que leurs patrons, fit pénétrer les livres saints et les petits écrits religieux jusque

dans les parties de la France les plus étrangères à tout autre moyen de communication et d'instruction.

A un mouvement si vif et si répandu, quoique propagé par un petit nombre d'hommes au sein d'une population en grande minorité dans le pays, les obstacles ne pouvaient manquer : il en rencontra de toute sorte, religieux, politiques, administratifs, l'esprit national, les préjugés locaux, les passions populaires, les méfiances du pouvoir, l'hostilité du clergé catholique, les dissentiments théologiques entre protestants, les amours-propres individuels , l'embarras ou la pusillanimité des autorités inférieures. L'activité des sociétés protestantes inquiétait des évêques et des prêtres qui s'efforçaient, non-seulement de combattre leur influence, mais d'entraver leur liberté. Des maires, des juges de paix, quelquefois même des magistrats et des administrateurs plus élevés prêtaient à ce mauvais

vouloir leur concours. De là des soupçons, des plaintes, des luttes qui retardaient les progrès du réveil chrétien. Mais la ferveur persévérante de ses patrons, la sagesse générale des pouvoirs supérieurs et l'autorité de jour en jour croissante des principes de justice et de liberté surmontèrent peu à peu ces obstacles. Ce fut sous la Restauration que les principales sociétés protestantes furent légalement reconnues et autorisées. Sous le gouvernement de 1830, elles usèrent de leurs droits avec plus de confiance et moins d'entraves; quoiqu'ils prissent grand soin de ménager les inquiétudes et les susceptibilités catholiques, l'équité religieuse du roi Louis-Philippe et de ses conseillers ne pouvait être douteuse. Les protestants ne crurent plus avoir le même besoin d'un appui étranger; formée à Paris en 1833, *la Société évangélique de France* se montra un moment accessible aux jalousies de l'esprit national; quelque froideur en résulta d'abord dans ses

relations avec *la Société continentale de Londres;* mais dès que celle-ci s'aperçut que son action directe était, pour le réveil chrétien en France, plus embarrassante que nécessaire, elle la retira en maintenant sa sympathie, et elle remit à *la Société évangélique de France* toutes les stations, toutes les œuvres religieuses fondées et jusque-là soutenues par ses soins.

Au point où était dès lors parvenu le réveil chrétien dans la France protestante, il importait peu que l'œuvre fût entre les mains de tels ou tels de ses patrons; elle avait pris son vrai caractère et elle puisait sa force à la vraie source. Dans les temps d'incrédulité et d'indifférence religieuse, et même quand on commence à en sortir, c'est l'erreur de beaucoup d'hommes, même parmi ceux qui respectent et soutiennent la religion, de la considérer comme une grande institution publique, une police morale salutaire, nécessaire même à la société, mais qui doit à son uti-

lité pratique plutôt qu'à sa vérité intrinsèque son mérite et son droit. Grave méprise qui méconnaît la nature comme l'origine de la religion, et qui lui ferait bientôt perdre son empire comme sa dignité; les hommes tiennent grand compte de l'utilité, mais ils ne se donnent réellement qu'à la vérité; l'utilité commande la prudence et les ménagements; la vérité seule inspire la confiance et le dévouement; une religion qui n'aurait, pour influer et durer, que son utilité sociale, serait bien près de sa ruine; les hommes ont besoin et soif de vérité dans leurs rapports avec Dieu encore plus que dans leurs rapports entre eux; pour prier, adorer et obéir spontanément, il faut croire. C'est au nom de la vérité de la religion chrétienne, de sa vérité manifestée dans son histoire par la parole et la présence de Dieu même, que s'est accompli parmi nous le réveil chrétien; les ouvriers de cette grande œuvre avaient et répandaient la foi; s'ils n'avaient parlé que de

l'utilité sociale du christianisme, ils n'auraient pas conquis une âme.

Au premier aspect, on est tenté d'attribuer leur succès à l'énergie de leur propre foi, à l'activité dévouée et persévérante de leur zèle. Autre méprise. Sans doute le mérite des hommes a eu sa part dans l'efficacité du travail; mais la part des croyances mêmes ainsi propagées, de leur vertu propre et intime, a été infiniment plus grande que celle des hommes. L'incrédulité et l'indifférence religieuse ont beau se répandre et paraître dominantes; elles n'abolissent pas les problèmes déposés au fond des âmes; elles ne suppriment pas nos perplexités, instinctives ou réfléchies, sur la création du monde et de l'homme, sur l'origine du bien et du mal, sur la Providence et la fatalité, sur la liberté et la responsabilité humaines, sur l'immortalité et l'avenir. Au lieu des négations et des doutes répandus sur ces questions impossibles à éluder, les ouvriers

du réveil chrétien rappelaient dans les âmes des solutions positives, conformes aux traditions de la patrie, aux habitudes de la famille, aux souvenirs de l'enfance : solutions souvent contestées, jamais vaincues et toujours renaissantes à travers les siècles. C'était dans la valeur intrinsèque et permanente des doctrines qu'ils prêchaient, non en eux-mêmes, qu'ils puisaient leur force et leur crédit.

Ils avaient encore une autre puissance, une puissance qui est née et s'est déployée au sein de la religion chrétienne et de la religion chrétienne seule; ils avaient la passion du salut des âmes. On n'est pas, on n'a jamais été assez frappé de la beauté de cette passion, ni de sa nouveauté dans l'histoire morale du monde, ni du rôle qu'elle a joué chez les peuples chrétiens. Avant le christianisme, l'antiquité asiatique et européenne, païenne et philosophique, s'est préoccupée du sort des hommes au delà de leur vie terrestre, et

en a curieusement sondé les ténèbres; mais la sollicitude ardente pour le salut éternel de toute âme humaine, le travail assidu pour préparer toute âme humaine à l'avenir éternel, et pour la mettre, dès la vie présente, en rapport intime avec Dieu et en état de subir son jugement, c'est là un fait essentiellement chrétien et l'un des plus sublimes caractères du christianisme comme l'une des marques les plus éclatantes de sa divine origine. Dieu constamment en rapport avec l'homme, avec chaque homme, assistant à la vie actuelle de chaque homme et devant décider de sa destinée future, l'immortalité de chaque âme humaine et le lien entre sa vie actuelle et sa destinée future, la valeur immense de chaque âme humaine aux yeux de Dieu et l'immense gravité, pour elle, de l'avenir qui l'attend, ce sont là les convictions, les affirmations contenues dans cette passion pour le salut des âmes qui a été la vie même de Notre-Seigneur Jésus-Christ,

qui a passé, de son exemple et de ses préceptes, dans la vie de ses premiers disciples, et qui, à travers la diversité des temps, des peuples, des mœurs, des opinions, est restée le trait caractéristique et le souffle inspirateur du génie chrétien.

Ce souffle animait les hommes qui, de nos jours, ont travaillé et réussi à ranimer, dans la France protestante, la foi chrétienne. Leur zèle se déployait dans une sphère bien peu étendue; hors de cette sphère, leurs noms étaient et sont restés bien ignorés; quels spectateurs, quels lecteurs, quel public, savaient alors et savent aujourd'hui ce qu'étaient et ce qu'ont fait MM. Neff, Bost, Pyt, Gonthier, Audebez, Cook, Wilks, Haldane? Mais qui donc, du temps de Tacite et de Pline, savait ce qu'étaient et ce que faisaient Pierre, Paul, Jean, Mathieu, Philippe, les disciples inconnus du maître inconnu lui-même qui a conquis le monde? L'éclat n'est pas la condition nécessaire de la puissance, et dans l'ordre moral

comme dans l'ordre physique, les sources, pour être obscures, n'en sont pas moins fécondes. Les missionnaires chrétiens de notre temps ne s'inquiétaient pas de leur obscurité; ils n'avaient aucune prétention à la célébrité littéraire; ils ne recherchaient le triomphe d'aucune idée politique, d'aucun système spécial d'organisation ecclésiastique, d'aucun plan qui fût leur propre ouvrage et dans lequel leur amour-propre fût intéressé; le salut des âmes était leur unique passion et leur unique but; ils se regardaient comme d'humbles serviteurs chargés de rappeler aux hommes les promesses trop oubliées du salut par la foi en Jésus-Christ : « Le bruit de ce réveil, a dit l'un d'entre eux, portait amplement le caractère de la jeunesse ou même de l'enfance; le moindre pasteur en tournée devenait un missionnaire; son passage était un événement, presque un météore; vite on convoquait une assemblée; on se trouvait vingt, trente, cinquante,

cent, deux cents personnes pour entendre avec joie, comme une grande nouveauté et comme une merveille, cet évangile que nous savons maintenant par cœur; — hélas! oui, que nous savons par cœur, bien plus encore que nous ne l'avons dans le cœur[1]! »

Qui pourrait méconnaître, dans ces sentiments et ces paroles, un réveil vraiment chrétien?

Éternelle faiblesse de l'homme! incurable imperfection de ses œuvres, même quand il marche dans les voies de Dieu! Au sein de ce réveil chrétien, à côté de ce fervent retour à la foi évangélique, reparaissaient quelques-unes des vieillles prétentions théologiques, entre autres la prétention de pénétrer les décrets de Dieu et de déterminer les conditions du salut. En février 1818, le pieux et orthodoxe doyen de la faculté protes-

1. *Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux des Églises protestantes de la Suisse et de la France,* par A. Bost (1854); t. I, p. 249.

tante de Montauban, M. Daniel Encontre, rendant compte de l'ouvrage de M. Robert Haldane (*Emmanuel ou vues scripturaires sur Jésus-Christ*) qui venait de paraître, et après l'avoir justement loué, s'empressait d'ajouter : « Les dernières pages de l'*Emmanuel* expriment des sentiments que les chrétiens évangéliques sont loin de partager. L'auteur pose en principe que tous les hommes qui ne croient pas à la parfaite égalité du *Fils* et du *Père* sont également ennemis du *Père* et du *Fils*, les renient, les blasphèment l'un et l'autre, et ne peuvent éviter la mort éternelle. Il regarde comme infiniment criminelle l'indulgence que nous leur témoignons, et peu s'en faut qu'il ne damne tous ceux qui n'ont pas le courage de les damner. Quant à moi, j'ose croire que le devoir d'un chrétien est de travailler à son propre salut, sans se permettre de prononcer sur celui des autres. *Ne jugez point afin que vous ne soyez point jugés*, nous dit celui que nous reconnaissons tous

pour notre maître; et saint Paul ajoute : *Qui es-tu, toi qui condamnes le serviteur d'autrui?* Je saisis cette circonstance pour déclarer, à tous ceux qui voudront l'entendre, que je crois fermement à la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que j'adopte dans tout son contenu le symbole de Nicée. J'ose affirmer de plus que ces sentiments sont actuellement ceux de tous les membres de notre faculté, comme ils ont toujours été ceux de nos Églises. Il me paraît que les personnes qui ne connaissent pas Jésus-Christ comme *Dieu sur toutes choses, béni éternellement*, sont très à plaindre et manquent de la plus grande de toutes les consolations. Leur erreur me semble d'autant plus dangereuse que d'ordinaire elle est bientôt suivie d'autres erreurs, parce que les vérités, objets de la foi, sont tellement liées, tellement enchaînées entre elles, qu'on ne peut en retrancher une sans ébranler, sans renverser toutes les autres. Ces vérités forment ensemble un édifice majestueux

dont toutes les parties sont absolument nécessaires, et qu'on ruine de fond en comble si une fois on parvient à l'entamer, surtout lorsque la première pierre qu'on détache est la *maîtresse pierre de l'angle*. Mais où en serions-nous si les errants, même lorsqu'ils se trompent de bonne foi, ne trouvaient point d'accès au pied du trône de grâce? Ceux qui sentent, comme moi, combien ils ont besoin de la miséricorde de Dieu et de l'indulgence des hommes, ne sont pas tentés de se montrer sévères envers autrui [1]. »

M. Encontre, en tenant ce langage, ne faisait pas seulement, pour son propre compte, acte d'humilité et de charité chrétienne; il touchait à l'une des questions suprêmes qui font, de nos jours, la crise du christianisme, et il en indiquait la vraie solution, la seule solution chrétienne. Comme toutes les passions, même les meilleures, la passion du salut des âmes est pleine d'entraînement

1. *Archives du Christianisme au* XIX[e] *siècle*, t. I, p. 63-66.

et d'aveuglement ; elle se persuade trop aisément qu'elle peut atteindre son but, et elle en adopte trop indistinctement tous les moyens. De là sont nées la tyrannie religieuse et l'intolérance théologique ; les puissants ont cru qu'ils pouvaient contraindre les âmes à se sauver ; les savants ont cru qu'ils pouvaient déterminer les conditions du salut. Deux méprises profondément antichrétiennes. De même qu'aucun pouvoir humain n'a le droit d'enlever la liberté de conscience à une seule des âmes que Dieu a créées libres et responsables, de même aucune science humaine ne peut définir selon quelles lois et quels faits sera réglé le sort futur des âmes. La liberté est, sur cette terre, le principe de la vie morale de l'homme ; son sort au delà de cette terre est une question posée entre Dieu et l'homme par l'usage que l'homme a fait ici-bas de sa liberté. Respecter le don que Dieu a fait à l'homme de la liberté et le mystère des

arrêts de Dieu sur le salut de l'homme, c'est là vraiment la loi chrétienne; à cette double condition seulement il y a réveil et progrès chrétien.

Rien ne fait à la mémoire de M. Daniel Encontre plus d'honneur que d'avoir, l'un des premiers, compris et rempli ce double devoir. Fermement attaché aux croyances fondamentales qui sont le christianisme même, il a été étranger à toute doctrine étroite et excessive, à toute présomption et à toute intolérance théologique; sa piété a été large sans que sa foi fût vague; le chrétien a été libéral et le géomètre est resté chrétien.

M. Encontre à peine mort, deux hommes nouveaux, tous deux, comme lui, pasteurs et professeurs éminents, M. Alexandre Vinet et M. Adolphe Monod, parurent dans l'arène religieuse et imprimèrent avec plus d'éclat au réveil chrétien le même caractère, en poussant l'Église protestante française dans la même voie.

Quoiqu'il soit né et qu'il ait constamment vécu et écrit en Suisse, M. Alexandre Vinet était d'origine française, et il appartient à la France autant qu'à la Suisse, car il a connu, compris et aimé la France autant que la Suisse ; il a servi la cause de la liberté religieuse et du réveil chrétien en France autant qu'en Suisse. Ce frêle enfant, fils d'un pauvre et sévère maître d'école qui le destinait à la vie obscure d'un pasteur de village, manifesta, dès ses premiers travaux, un goût ardent pour les lettres et pour les perspectives d'étude et de jouissance intellectuelle que lui ouvraient les chefs-d'œuvre de la littérature ancienne et moderne. On le trouvait dans sa petite chambre pleurant d'enthousiasme et d'attendrissement à la lecture du *Cid*. A vingt ans, il était professeur de littérature française à Bâle, et il se vouait à faire connaître, comprendre et admirer, à tout venant, sur le Rhin et dans les Alpes suisses, les grands esprits français de tous les genres et de tous les

siècles. Philosophes et orateurs, prosateurs et poëtes, chrétiens ou libres penseurs, catholiques ou protestants, conservateurs ou novateurs, classiques ou romantiques, tous les hommes qui ont fait la gloire intellectuelle et littéraire de la France ont trouvé, dans ce fervent méthodiste vaudois, un admirateur aussi chaud qu'intelligent et impartial. Le caractère dominant de M. Vinet dans ses études et ses appréciations littéraires, c'est la sympathie; partout où il rencontre quelques parcelles, quelques traits du vrai et du beau, sous quelque drapeau qu'ils lui apparaissent et à quelques opinions choquantes pour lui qu'ils soient mêlés, il est ému et attiré; il admire et loue avec effusion. C'est un esprit de toutes parts ouvert et toujours prêt, non-seulement à tout comprendre, mais à goûter tout ce qui mérite de plaire, ne fût-ce qu'en passant et pour un moment.

Cet admirateur passionné du beau, ce critique si libéral et si équitable; était en même temps un

moraliste pur et sévère, un pieux et ferme chrétien. L'idée morale plane toujours au-dessus de ses jugements littéraires et en détermine toujours le caractère et le dernier effet, sans jamais les rendre étroits ni durs. Et dans la sphère des croyances positives, sans porter dans la controverse des questions contestées entre les croyants eux-mêmes aucune exigence minutieuse, M. Vinet n'a jamais, sur la divine origine et les dogmes fondamentaux du christianisme, la moindre hésitation et ne fait jamais la moindre concession; il aborde de front les plus spécieuses, les plus populaires objections de ses adversaires, et les combat avec une conviction qui devient de plus en plus éloquente à mesure qu'elle se manifeste plus complète et plus précise : « Vouloir distinguer la morale du dogme, dit-il, c'est vouloir distinguer un fleuve de sa source. Le dogme chrétien est tout de suite une morale, mais une morale chrétienne. Parce que Dieu, dans le sym-

bole chrétien, se révèle sous des traits que la nature n'annonçait pas, la morale, à son tour, y revêt un caractère que la nature ne lui eût pas imprimé. L'homme s'est trouvé incapable de se faire une religion, et Dieu est venu au secours de son impuissance. Il y a un peu plus de dix-huit cents ans que, dans un coin obscur de ce monde, un homme parut. Je ne dis pas qu'une longue suite de prophètes avait annoncé la venue de cet homme, qu'une longue suite de miracles avait marqué d'un sceau divin la nation où il devait naître et la parole même qui l'annonçait, qu'en un mot un ensemble imposant de preuves l'entoure et l'autorise. Je dis seulement qu'il prêcha une religion. Ce n'était pas la religion naturelle; les dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont partout supposés dans ses discours, jamais enseignés, jamais prouvés. Ce n'étaient pas des idées déduites logiquement des données primitives de la raison; ce qu'il enseigne, ce qui

fait le fond, le propre de sa doctrine, ce sont des choses qui confondent la raison, vers lesquelles la raison n'a point de route, point d'accès; il prêche un Dieu en terre, un Dieu homme, un Dieu pauvre, un Dieu crucifié; il prêche la colère enveloppant l'innocent, le pardon enlevant le coupable à toute condamnation, Dieu victime de l'homme et l'homme formant une même personne avec Dieu; il prêche une nouvelle naissance sans laquelle l'homme ne saurait être sauvé; il prêche la souveraineté de la grâce de Dieu et la plénitude de la liberté de l'homme. Je ne vous adoucis point ses enseignements; je vous les livre dans leur nudité, je ne cherche point à les justifier. Vous pouvez, si cela vous plaît, vous étonner, vous effaroucher de ces dogmes étranges; ne vous y épargnez pas. Mais quand vous aurez assez admiré leur étrangeté, je proposerai, moi, autre chose à votre admiration. Ces dogmes étranges ont conquis le monde. A peine éclos dans la pau-

vre Judée, ils ont envahi la savante Athènes, la riche Corinthe, la superbe Rome. Ils ont recueilli des confesseurs dans les ateliers, dans les prisons, dans les écoles, dans les tribunaux, sur les trônes. Vainqueurs de la civilisation, ils ont triomphé de la barbarie; ils ont fait passer sous le même joug le Romain dégradé et le Sicambre sauvage. Les formes de l'état social ont changé; la société s'est fondue, renouvelée; ils ont duré. Aucune doctrine, ni philosophique, ni religieuse, ne durait; chacune faisait son temps; chaque temps avait son idée; et comme l'a développé un écrivain célèbre, le sentiment religieux, abandonné à lui-même, se choisissait, selon le temps, des formes qu'il brisait quand le temps était passé. Le dogme de la croix s'est obstiné à reparaître. S'il ne se fût emparé que d'une seule classe de personnes, c'était déjà beaucoup, c'était inexplicable peut-être; mais vous trouvez des sectateurs de la croix dans les camps et dans la vie

civile, chez les riches et chez les pauvres, parmi les esprits hardis et parmi les esprits timides, parmi les doctes et les ignorants. Ce dogme est bon pour tous, partout, toujours; il ne vieillit jamais. La religion de la croix ne paraît nulle part disproportionnée à la civilisation ; au contraire, la civilisation a beau avancer, elle trouve toujours le christianisme en avant. N'allez pas croire que le christianisme complaisant éliminera quelque idée pour se mettre d'accord avec le siècle ; non, c'est de son inflexibilité qu'il est fort ; il n'a pas besoin de rien céder pour être en harmonie avec ce qui est beau, légitime et vrai, car il en est lui-même le type accompli. Ce n'est pourtant pas une religion qui flatte l'homme naturel, et les mondains, en s'en éloignant, rendent assez témoignage que le christianisme est une doctrine étrange. Ceux qui n'osent le rejeter s'efforcent de l'adoucir. On le dépouille de ses rudesses, de ses *mythes*, comme on se plaît à les nommer ; on le rend pres-

que raisonnable. Mais, chose singulière! quand il est raisonnable, il n'a plus de force; et semblable en ceci à l'une des plus merveilleuses créatures du monde animé, s'il perd son aiguillon il est mort. Le zèle, la ferveur, la sainteté, l'amour, disparaissent avec ces dogmes étranges; le sel de la terre a perdu sa saveur, et l'on ne sait avec quoi la lui rendre. Au contraire, apprenez-vous d'une manière générale que quelque part il y a un réveil, que le christianisme se ranime, que la foi devient vivante, que le zèle abonde? Ne demandez pas sur quel terrain croissent ces précieuses plantes; vous pouvez répondre d'avance que c'est dans le sol rude et raboteux de l'orthodoxie, à l'ombre de ces mystères qui confondent la raison humaine, et qu'elle aimerait tant à écarter d'elle...... Quelques passages du beau livre de M. Saint-Marc Girardin sur la littérature dramatique pourraient faire conclure, au moins je le crains, que le christianisme n'est essentiellement qu'un progrès natu-

rel de l'esprit humain, un développement graduel de la sagesse antique; par exemple, lorsque l'auteur nous dit que les Grecs s'avançaient peu à peu vers le spiritualisme chrétien. Nous regrettons que M. Saint-Marc Girardin n'ait pas dit dans quel sens il l'entend et dans quelles limites. Nous espérons qu'il ne verra pas en nous le champion d'une orthodoxie ombrageuse si nous disons que rien n'affaiblit autant l'autorité du christianisme, que rien, dans les esprits, ne nuit plus à sa cause que d'en faire un anneau de la chaîne qu'à dire vrai il a rompue. Que les événements, c'est-à-dire la Providence, aient creusé d'avance, dans les régions de l'Occident, un lit à ce fleuve divin, le plus scrupuleux des croyants l'accordera sans difficulté; mais il est essentiel de ne pas méconnaître la source d'où le fleuve a jailli. Aucun développement naturel, juif ou grec, n'importe, ne saurait rendre raison de l'existence du christianisme. Quels que fussent les progrès de la

pensée antique, il y avait toujours un infini entre elle et la pensée chrétienne, et l'infini lui seul peut combler l'infini. C'en est fait du christianisme dans le monde dès qu'on sera d'accord à penser le contraire, et à faire entrer un fait surnaturel dans l'un des compartiments de la philosophie de l'histoire. En ce qui nous concerne, nous aimons beaucoup mieux, pour la religion chrétienne, la plus outrageuse négation qu'une admiration resserrée dans de pareilles limites. Le christianisme n'est rien s'il n'est, comme Melchisédec, sans père ni mère ici-bas, sans généalogie [1]. »

Qui a jamais plus nettement marqué la pierre maîtresse dans l'édifice chrétien et s'y est plus fortement attaché ?

La liberté de la conscience et de la pensée

1. *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, page 85. — *Premiers discours*, pages 14, 50, 53. — *Littérature française au* XIXe *siècle*, t. III, page 623.

humaine, la foi chrétienne et la littérature française, telles ont été, à d'inégales profondeurs dans l'âme, les trois passions de M. Vinet. Une seule, la passion littéraire, a obtenu sa paisible et douce satisfaction. Les deux autres, la passion libérale et la passion chrétienne, ont été mises à l'épreuve, non-seulement des travaux et des luttes de l'esprit, mais des difficultés et des tristesses de la vie. Le défenseur de la liberté des cultes, couronné, à ce titre, par la *Société française de la morale chrétienne*, a vu cette liberté attaquée, dans sa patrie suisse, par les passions populaires et les pouvoirs politiques. Le fervent promoteur du réveil chrétien a vu cent soixante pasteurs évangéliques du canton de Vaud, ses compagnons dans ce pieux travail, forcés de quitter leur chaire pour garder leur foi. Et c'est sous les atteintes de la maladie, aux approches de la mort, que M. Vinet a subi ces coups. Il n'en a été troublé ni dans sa foi, ni dans la paix de son âme; il est resté, jus-

qu'à son dernier jour, au milieu des luttes qu'il a eu à soutenir et malgré les mécomptes qu'il a éprouvés, actif champion de la liberté, fidèle serviteur de Christ, éloquent admirateur et commentateur de la littérature française à travers toutes ses phases, sereines ou orageuses, pures ou mêlées de fange : « Après tout, écrivait-il en 1845, je ne suis pas de ceux qui désespèrent; Dieu, sans attenter à notre liberté, et par cette liberté même, nous conduit à des rivages inconnus. Les relâches de la navigation ne sont pas toutes heureuses; nous en savons quelque chose dans ce petit pays; nos progrès seront lents et orageux; mais le cercle des vérités universelles se complétera, la conscience humaine s'enrichira comme la science. J'aurais horreur de penser que *quelqu'un* n'est pas au centre de tout ce mouvement et n'en tient pas tous les éléments dans sa main; *quelqu'un* vers qui, le connaissant ou ne le connaissant pas, toutes les créatures élèvent, avec

un gémissement profond, le nom tendre et rassurant de père [1]. »

Sur un seul point, sur la question des rapports entre l'Église et l'État, l'étendue et la liberté d'esprit habituelles de M. Vinet lui ont fait défaut. Justement frappé et attristé, par sa propre expérience, des inconvénients d'un lien étroit entre l'Église et l'État, dégoûté de la servitude comme

1. *Notice sur M. Alexandre Vinet*, par M. E. Souvestre, publiée dans le *Magasin Pittoresque* de 1848, page 81.

Les principaux ouvrages de M. Alexandre Vinet sont : 1° son *Traité* et sa *Polémique sur la liberté des cultes*, 1826-1852 ; 2° ses *Discours sur quelques sujets religieux*, 1831-1853 ; 3° ses *Essais de philosophie et de morale religieuse*, 1837 ; 4° son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État*, 1842-1858 ; 5° ses *Études* et ses *Méditations évangéliques*, 1847, 1849, 1851 ; 6° ses *Études sur Pascal*, 1848-1856 ; 7° sa *Chrestomathie française*, son *Histoire de la littérature française au* XVIIIe *siècle* et ses *Études sur la littérature française au* XIXe *siècle*, 1829, 1849, 1853, etc., etc.; plus un grand nombre de petits écrits et d'articles insérés dans les revues et les journaux, à mesure que les questions du temps les ont provoqués.

du mensonge qui en résultent souvent, tantôt dans l'État, tantôt dans l'Église, il en a conclu qu'en tout cas toute alliance entre les deux sociétés était radicalement vicieuse; et il a fait, de leur complète séparation, un principe général et absolu, le seul régime rationnel et juste, la seule garantie efficace de la vérité et de la liberté dans la vie religieuse et dans la vie civile. Il a ainsi méconnu, je pense, les causes naturelles et les motifs légitimes d'une certaine mesure d'alliance entre les deux sociétés, et les précieux avantages que, dans certains temps et certaines circonstances, elles peuvent en retirer, elles en ont effectivement retirés l'une et l'autre. Aux États-Unis d'Amérique, l'entière séparation de l'État et des Églises diverses a été nécessaire et bonne, car elle a été la conséquence spontanée de l'état des esprits et des faits sociaux. En Angleterre, malgré les injustices et les maux qu'a longtemps entraînés l'intime union de l'État avec une Église légalement constituée et

privilégiée, la coexistence de l'Église anglicane avec la liberté, de plus en plus reconnue et complète, des Églises dissidentes, a été, pour la religion chrétienne, un puissant principe de vie, de force et de durée. Et en remontant à l'ancienne histoire de l'Europe, qui peut douter qu'à la chute de l'Empire romain, si l'État et l'Église n'avaient pas été alliés en restant distincts, le christianisme se serait bien moins puissamment développé et aurait bien moins sûrement conquis ses conquérants barbares? C'est là, je le répète, une question, non de principe, mais de temps, de lieu, de mœurs et d'état social. Le régime de la complète séparation entre l'Église et l'État peut être bon et praticable; il n'est ni le seul bon, ni toujours possible; le régime de l'alliance entre les deux sociétés à certaines conditions a ses inconvénients et ses périls; il a aussi de très-salutaires effets; il peut être nécessaire, et il n'exclut pas inévitablement la sincérité et la liberté religieuses. M. Vinet, en traitant cette

question, a trop oublié l'histoire générale des sociétés humaines, et il a accordé trop d'empire aux faits spéciaux et temporaires qu'il avait sous les yeux.

Si M. Vinet vivait encore, il verrait, dans sa propre patrie, deux beaux exemples des bons résultats de ce régime mixte qu'il a si absolument condamné. Dans les cantons de Vaud et de Genève, après les luttes vives et douloureuses que je viens de rappeler, une Église dissidente et libre s'est établie à côté de l'Église reconnue et soutenue par l'État. Dans l'un et l'autre canton, cet établissement n'a pas été un expédient passager, le fruit de l'ardeur d'un moment; l'Église libre s'est affermie et développée; elle dure et prospère; elle a, comme l'Église officielle, ses pasteurs, ses temples, ses solennités, ses écoles populaires et savantes. J'ai sous les yeux les faits et les chiffres qui prouvent sa vitalité et ses progrès. Non-seulement l'Église soutenue par l'État a fini par ac-

cepter l'existence paisible de l'Église libre; elle en a ressenti la salutaire influence; ses plus dignes pasteurs l'ont eux-mêmes loyalement reconnu. En Suisse comme en Angleterre, en Écosse, en Hollande, et de nos jours plus facilement et plus promptement que jadis, d'une part l'existence officielle d'une Église nationale a donné aux croyances chrétiennes une stabilité et une dignité qui ont assuré leur action permanente sur les générations successives; d'autre part, l'existence des Églises libres et l'émulation religieuse qui s'est développée entre les deux établissements ont tourné, dans l'un et dans l'autre, au profit de la foi et de la piété.

Plus encore que M. Vinet, M. Adolphe Monod semblait appelé, par la pente de son caractère et les incidents de sa vie, à devenir le champion de l'entière séparation de l'Église et de l'État. Au début de sa carrière, il eut à souffrir de leur commun empire; pasteur, à Lyon, de l'Église natio-

nale, il fut, en 1831, destitué par le consistoire de cette ville comme trop exigeant dans son orthodoxie et troublant, par ses exigences, la paix de son Église. Il devint alors, à Lyon même, le fondateur et le pasteur d'une petite Église dissidente et libre. L'énergie de ses convictions et l'éclat de sa prédication répandirent et élevèrent rapidement sa pieuse renommée. Le désir de le voir rentrer dans l'Église nationale se manifesta chez un grand nombre de protestants. Il ne s'y refusa point : une chaire vint à vaquer dans la faculté de Montauban; M. Adolphe Monod y fut nommé, et de 1836 à 1847, il enseigna et prêcha à Montauban avec une puissance qui s'exerçait, non-seulement sur la plupart des étudiants, mais au loin, dans les principaux foyers du protestantisme français. En 1847, il fut appelé à Paris, comme suffragant de M. le pasteur Juillerat. Il ne se refusa pas non plus à cette situation secondaire et précaire; il avait pleine confiance

dans la vocation divine et la ferme résolution d'aller partout où elle l'appellerait pour le service de la foi chrétienne. Il eut, dans la chaire évangélique, encore plus de succès à Paris qu'à Lyon et à Montauban. Lorsque, après la révolution de 1848, une assemblée générale des Églises réformées de France se réunit pour traiter de leurs institutions et de leurs intérêts communs, une grave question fut l'objet de vifs et longs débats; le protestantisme français devait-il proclamer, soit son ancienne confession de foi de La Rochelle, soit une confession de foi nouvelle ou s'abstenir de tout acte semblable? Quelques membres, notamment M. le pasteur Frédéric Monod, frère aîné de M. Adolphe Monod, se déclarèrent décidés à se retirer de l'assemblée et de l'Église établie si elles n'adoptaient pas une confession de foi conforme à la foi traditionnelle de la Réformation. L'inertie de l'assemblée incertaine et timide équivalait à un refus. Ils se retirèrent en effet. A la

grande surprise et au vif regret de ses adversaires, M. Adolphe Monod, quoique favorable au principe des confessions de foi, ne se joignit point à cette retraite; il succéda même, comme pasteur titulaire dans l'Église de Paris, à son frère dissident, et publia, sous ce titre : *Pourquoi je reste dans l'Église établie,* les raisons de sa détermination.

Ses raisons étaient bonnes, et telles qu'il convenait à une âme haute et forte de les concevoir et de les déclarer Malgré leur importance, les questions relatives à l'organisation de l'Église et à ses rapports extérieurs n'étaient, aux yeux de M. Adolphe Monod, que des questions de second ordre, subordonnées, dans une certaine mesure, aux temps et aux circonstances. La question de la foi était, pour lui, la question suprême, et il se préoccupait infiniment plus de l'état spirituel des âmes que du régime ecclésiastique. Pour qui pense sérieusement, la foi chrétienne est tout

autre chose qu'une conception, une conviction de l'esprit; c'est un état général de tout l'homme; c'est la vie même de l'âme; non-seulement sa vie actuelle, mais la source et le gage de sa vie future. La foi en Jésus-Christ rédempteur et sauveur fait la vie chrétienne, et la vie chrétienne prépare le salut éternel. Pénétré jusqu'à la moelle des os de cette foi et de toutes ses conséquences, le devoir de l'exprimer et de la répandre était l'idée dominante, la passion permanente de M. Adolphe Monod. Il n'avait pas toujours été fermement établi lui-même dans ses pieuses convictions; il avait été en proie à de grandes perplexités morales et à des accès de profonde mélancolie. Quand il en fut sorti, ou plutôt, selon ses propres expressions, « quand Dieu fut vraiment le maître de son cœur, » il ne s'inquiéta plus que d'amener les autres âmes à ce même état, et de les éveiller à la foi chrétienne en vue de leur salut éternel. De toutes les situations

personnelles, la meilleure, pour lui, était celle où il pouvait travailler le plus efficacement à cette œuvre. Quand, en 1848, la question lui fut ainsi posée, ce qu'il voyait depuis vingt ans dans l'Église protestante de France et ce qu'il y avait déjà fait lui-même l'avait convaincu que l'Église établie lui ouvrait, pour le travail chrétien, le champ le plus vaste et les meilleures chances de succès; il n'hésita pas à y rester : « Je trouve dans la situation, disait-il, un désordre grave dont je dois poursuivre la réforme sans relâche; mais j'y trouve aussi des gages d'espérance. Les longs développements seraient superflus; bornons-nous à quelques rapprochements. Essayez de compter ce que notre Église possédait de pasteurs orthodoxes quand le réveil a commencé, en 1819; puis, refaites le même calcul pour 1849. Je n'ai garde d'indiquer des chiffres; mais est-ce trop de dire que, dans le cours d'une génération, le nombre des pasteurs orthodoxes s'est multiplié

par dix, par quinze, par vingt peut-être? Voilà pour le clergé, dont chacun sent ici l'immense influence. Dans les troupeaux, les choses sont moins faciles à suivre; mais le même mouvement s'y découvre à l'observateur attentif. Voyez nos sociétés religieuses : les plus populaires d'entre elles ne sont-elles pas celles qui ont le plus franchement arboré les couleurs orthodoxes? S'il en est qui languissent, ne sont-ce pas celles qui n'offrent pas des garanties suffisantes à cet égard? Évidemment la première condition de vie pour nos œuvres religieuses, c'est la saine doctrine. Que mes lecteurs me permettent une question plus intime. Jetez les yeux sur les huit ou dix familles qui vous sont le mieux connues, à commencer par la vôtre, et comparez ce qu'elles sont aujourd'hui à ce qu'elles étaient en 1819; comparez les occupations, les goûts, les sacrifices, les entretiens, l'éducation, les lectures, les amitiés et le reste; et puis dites, ingrats que vous

êtes, si Dieu vous a laissé manquer d'encouragement [1]. »

A ce progrès chrétien général, qu'il avait raison de signaler, M. Adolphe Monod eût pu ajouter le progrès qu'il avait fait, qu'il faisait lui-même chaque jour dans le vrai et grand esprit chrétien. A son début dans le ministère évangélique, entre autres dans sa controverse avec le consistoire de Lyon, il avait paru âpre, impatient, imprévoyant, trop pressé de faire prévaloir sa foi par l'argumentation et tenant trop peu de compte des obstacles. Grâce à sa profonde sincérité et à l'élévation naturelle de son esprit, le temps, l'expérience, le succès, avaient élargi et assoupli sa pensée; il avait appris la modestie dans la foi et la patience dans l'espérance; contre la pente commune des hommes, il était devenu plus libéral

1. *Pourquoi je demeure dans l'Église établie*, par Adolphe Monod; p. 25-32; Paris, 1849. Remarquable exemple de fermeté et d'intelligence chrétienne dans une situation compliquée et délicate.

à mesure qu'il était devenu plus fort; il se fit, en 1849, un devoir de manifester, à cet égard, l'état de son âme : « Nous encourons de la part du siècle, dit-il, le reproche d'*exclusisme*, mot nouveau, inventé tout exprès pour son accusation favorite ; pour les idées fausses, on n'a que la ressource des termes barbares. Cet *exclusisme* est la seule chose que le siècle ne puisse pas souffrir en fait de doctrine ; il est prêt, dit-il lui-même, à tout inclure, hormis les exclusifs. Aussi ne nous demande-t-il, dans la profession de notre foi, qu'un seul changement; c'est qu'à ces mots dont nous avons coutume de la faire précéder : « Voici la vérité, » nous voulions bien substituer ceux-ci : « Voici mon opinion. » Si l'on se bornait à réclamer cette modération de langage pour des choses qui, malgré leur importance relative, ne constituent pas la substance de la foi et de la vie chrétienne, nous ferions ce qu'on demande de nous ; ou plutôt nous le faisons déjà, par égard

pour l'amour fraternel et dans l'intérêt de la vérité elle-même. C'est l'un des traits distinctifs du réveil religieux de notre époque que, charitablement avare de cette affirmation absolue dont le XVIe siècle s'est montré trop prodigue, il la réserve pour un petit nombre de doctrines fondamentales. Encore s'applique-t-il à en resserrer le cercle, jusqu'à ce que, parvenu au centre vivant et comme au cœur de la vérité, il la résume en un seul nom, Jésus-Christ, et en un seul mot, la grâce; quiconque est de cette foi-là, quelque nom qu'il porte d'ailleurs et quelque place qu'il occupe dans l'Église universelle, luthérien, anglican, méthodiste, morave, baptiste, je dis plus, catholique romain ou catholique grec, nous l'accueillons comme un frère en Jésus-Christ; et non pas nous seulement, mais toute l'Église évangélique contemporaine, à part les exceptions, toujours plus rares, d'une piété étroite ou sectaire. De là cette *Alliance évangélique* qui s'est formée de nos jours

entre plus de vingt dénominations protestantes, et qui n'est que le prélude d'une autre alliance évangélique plus étendue encore, où trouvera accès tout ce qui se repose sur les seuls mérites de Jésus-Christ, le Sauveur et le Seigneur de tous.

« Notre *exclusisme* d'ailleurs porte sur les doctrines, non sur les personnes. L'affirmation absolue est légitime quand il s'agit d'annoncer cette foi qui est la promesse du salut, parce que Dieu l'a clairement révélée dans sa parole ; mais quand il s'agit de marquer les individus qui possèdent cette foi salutaire, la même affirmation serait téméraire parce que Dieu ne nous a révélé nulle part ni l'état intérieur d'aucun homme, ni le partage final qui lui est réservé. Nous n'excluons personne, nous ne jugeons personne, vivants ou morts ; le jugement des vivants et des morts appartient à Dieu seul. Sans doute nous apprécions, selon notre mesure, la condition spirituelle d'un homme par ses œuvres, comme

l'arbre par ses fruits; Jésus-Christ lui-même nous y invite. Sans doute, en voyant un homme vivre et mourir dans les œuvres de la foi, nous espérons pour lui, d'une espérance qui peut croître jusqu'à une ferme assurance; et en voyant, au contraire, un homme vivre et mourir dans les œuvres de l'incrédulité, nous sommes inquiets pour lui, d'une inquiétude amère autant que mystérieuse. Mais enfin, soit dans le premier cas, soit surtout dans le second, nous ne sommes jamais autorisés à prononcer un jugement personnel; et sauf le tour paradoxal de l'expression, j'adopterais volontiers le langage du pieux Bunyan : « Trois choses m'étonneront dans le ciel : la première, de n'y pas voir certaines personnes que j'y attendais; la seconde, d'y en voir que je n'y attendais pas; la troisième, qui sera la plus surprenante des trois, de m'y voir moi-même [1]. »

1. Sermon sur *l'Exclusisme* ou *l'Unité de la foi,* dans le

Une piété si profonde, si modeste et si large, manifestée avec une éloquence où la gravité passionnée du langage se joignait à la gravité passionnée de la conviction, ne pouvait manquer d'exercer une grande influence. Comme prédicateur, M. Adolphe Monod était puissant; il avait acquis, non par une curieuse et froide observation, mais par une assidue et consciencieuse étude de l'Évangile et de lui-même, une intelligence supérieure de la nature humaine, de ses forces et de ses faiblesses, de ses vides et de ses aspirations. Il assiégeait, pour ainsi dire, les âmes

Recueil des Sermons de M. Adolphe Monod; 3e série, t. II, p. 386-390; Paris, 1860.

Les sermons de M. Adolphe Monod ont été recueillis et publiés en 4 vol. in-8°, Paris, 1856-1860. On a aussi de lui plusieurs petits ouvrages, entre autres : 1° *Lucile ou la lecture de la Bible,* 1841; 2° *la Destitution d'Adolphe Monod,* récit inédit, rédigé par lui-même, 1864; 3° *Récit des conférences qui ont eu lieu en 1834 entre quelques catholiques romains et M. Adolphe Monod;* Paris, 1860; 4° *les adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Église;* Paris, 1856.

avec une ardeur savante, frappant à toutes leurs portes, les poursuivant dans leurs plus intimes replis, tenant constamment déployé le drapeau de Jésus-Christ et leur inspirant la parfaite confiance qu'il les pressait de s'y rallier, non par aucun motif humain, par aucun désir de sa propre gloire, mais par l'unique et sérieux souci de leur salut éternel. Il conquérait ainsi à son divin maître les cœurs disposés à l'accueillir, remuait fortement ceux qui ne lui étaient pas décidément rebelles, et laissait étonnés et intimidés ceux qu'il n'attirait pas. Comme pasteur aussi, il était puissant; sa vie était le reflet et le commentaire de sa prédication; il s'appliquait à lui-même, le premier, les préceptes et les conséquences de sa croyance; comme il ne disait rien qu'il ne pensât, de même il ne pensait rien qu'il ne pratiquât; et sans être aisément sympathique comme M. Vinet, il était ardemment expansif et pieusement tourmenté du besoin de répandre, par son exemple

comme par sa parole, la foi et la vie chrétienne. Atteint d'une maladie douloureuse et incurable qui le condamna enfin à l'immobilité, il ne souffrit pas qu'elle le rendît inactif et inutile; pendant les six derniers mois de sa vie, tous les dimanches, sa famille, quelques-uns des pasteurs ses collègues et autant d'amis fidèles que sa chambre en pouvait contenir, se réunissaient autour de son lit; et son zèle surmontant ses douleurs, il leur adressait, selon ses propres expressions, tantôt les regrets d'un mourant, tantôt les résultats de son expérience dans la foi et dans la vie. Cette pieuse réunion était encore convoquée, selon sa volonté, pour le 6 avril 1856 : « Mais ce jour-là, avant que l'heure de la convocation fût venue, Dieu retirait à lui son serviteur, exauçant ainsi sa prière souvent répétée : « Que ma vie ne s'éteigne qu'avec mon ministère, et que mon ministère ne s'éteigne qu'avec ma vie[1]. »

1. Ce sont les paroles insérées dans un écrit intitulé : *les*

Dix-huit mois avant M. Adolphe Monod, un pasteur éminent de l'Église luthérienne de Paris, son ami et son compagnon dans le travail chrétien, M. Édouard Verny, mourait subitement dans la chaire évangélique à Strasbourg, en prêchant sur cette parole des apôtres aux chrétiens d'Antioche : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous point imposer d'autre charge que les choses qui sont nécessaires. » Parole aussi libérale que pieuse, et fidèle expression des sentiments de l'orateur chrétien qui mourut en la commentant. M. Verny avait, par nature, l'esprit large et libre; il avait débuté dans la vie intellectuelle par les études philosophiques, et il en avait conservé un goût vif pour le mouvement des idées avec une prompte et tranquille intelligence de celles qu'il ne partageait pas. Moins passionné et moins puis-

Adieux d'Adolphe Monod à sa famille et à l'Église, où les dernières exhortations et conversations de ce chrétien mourant ont été pieusement recueillies. (Page VIII; Paris, 1856.)

sant que M. Adolphe Monod, il était aussi dévoué à la cause chrétienne, et il pénétrait avec charme dans les âmes que M. Monod conquérait avec empire[1]. Ce fut, pour l'Église protestante de France, une perte immense, mais aussi un frappant et salutaire spectacle que la fin de ces deux serviteurs de Christ, l'un mourant soudainement,

1. Quoique M. Verny ait longtemps prêché et souvent écrit dans les revues et les journaux religieux, notamment dans le *Semeur*, il reste peu de monuments écrits de ses idées et de son talent. Les principaux sont :

1° Un *Sermon sur l'unité de l'Église*, prêché dans l'église de Bolbec en 1854 ;

2° Deux sermons, l'un *sur la prière de la Cananéenne*, l'autre *sur la repentance*, prêchés à Paris en 1845 et 1846 ;

3° Le sermon *pour l'ouverture solennelle de la session du Consistoire supérieur de l'Église de la confession d'Augsbourg*, prêché à Strasbourg le 19 octobre 1854, et au milieu duquel M. Verny est mort en chaire ;

4° Un *Essai sur les droits de la science*, inséré dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, publiée à Strasbourg par M. Colani ; t. IX, pag. 208-248, 1854. Cet *Essai* devait être suivi d'un *Essai sur les devoirs de la foi*, dont la mort de M. Verny a empêché la rédaction.

dans la plénitude de sa force, au moment même où, du haut de sa chaire, il soutenait avec éclat la doctrine de son maître; l'autre recueillant, au fond de son lit, les derniers souffles de son âme en ce monde pour verser encore à flots sa foi dans l'âme de ses auditeurs.

De telles vies et de telles morts ne sauraient demeurer stériles; sous leur influence, la foi chrétienne s'est ranimée et répandue dans le protestantisme français. Non pas cette foi sèche et froide que les hommes acceptent comme par acquit de conscience et pour se décharger d'un souci; ni cette foi vague et rêveuse qui se repaît de ses propres émotions plutôt qu'elle ne se nourrit des vérités qui sont la voix de Dieu. La foi chrétienne n'est pas un acte de soumission prudente ni un accès de ferveur mystique; la conviction et le sentiment, la ferme adhésion de la pensée et le filial amour du cœur y sont essentiels et intimement unis. C'est la lumière venue d'en haut et qui porte ici-bas la

chaleur féconde. Les œuvres en découlent avec liberté et abondance, comme une eau salutaire d'une source pure. J'ai sous les yeux le tableau des œuvres humaines qu'a suscitées de nos jours, dans l'Église protestante de France, la foi chrétienne ranimée[1] : associations multipliées, entreprises à longue échéance, efforts soutenus pour le développement moral des hommes, pour le soulagement matériel de leur condition terrestre, pour la conquête ou la défense de la liberté religieuse, pour l'entretien et la propagation de la foi elle-même, tous ces buts à la fois si variés et si analogues sont laborieusement poursuivis par les Églises protestantes libres comme par l'Église protestante établie; M. Edmond de Pressensé et M. Eugène Bersier vouent leur talent et leur ardeur aux mêmes croyances, aux mêmes travaux

1. *Exposé des œuvres de la charité protestante en France*, par H. de Triqueti, membre du conseil presbytéral et du diaconat de l'Église réformée de Paris, in-18, 1863.

que M. Alexandre Vinet et M. Adolphe Monod. A travers les libres dissidences et les divers régimes ecclésiastiques du protestantisme français, il y a, dans son sein, progrès de foi chrétienne, progrès d'œuvres chrétiennes, progrès de science chrétienne, progrès d'influence chrétienne. Je répète ici les mêmes termes dont je me suis servi en parlant de l'Église catholique contemporaine, parce que je me trouve en présence de faits semblables. Ces faits n'annoncent point la réunion des deux Églises; de profonds dissentiments les séparent toujours; mais c'est, dans l'une et dans l'autre, le réveil chrétien.

III

Mais le monde n'a pas changé depuis que Dieu, en le créant, l'a livré aux disputes des hommes; la diversité et la lutte des idées et des passions y sont toujours la condition humaine. A côté du travail chrétien que je constate, un travail contraire éclate et poursuit son cours. Le christianisme, en se réveillant, est appelé aux plus rudes combats, La philosophie refuse de reconnaître à ses dogmes fondamentaux les caractères et les droits de la vérité rationnelle. La critique érudite lui conteste ses titres historiques.

Les sciences naturelles déclarent qu'elles n'ont pas besoin de lui pour expliquer l'homme et le monde. On pose en principe, on soutient dans de savants congrès que la morale est entièrement indépendante de la religion. L'esprit de liberté, cette généreuse passion de notre temps, garde une profonde rancune des chaînes et des douleurs qu'au nom usurpé de la foi chrétienne la conscience et la pensée humaines ont eu longtemps à subir. L'empire de ces amers souvenirs se manifeste, dans les diverses Églises chrétiennes, sous des traits et avec des effets divers. Beaucoup de libéraux redoutent tellement tout pouvoir de l'Église catholique sur la société civile, qu'ils ne lui accordent à elle-même qu'à grand'peine et à petite mesure les droits de la liberté commune. Parmi les protestants, quelques-uns poussent les prétentions de la liberté au point de vouloir que, dans la société religieuse, la communauté de foi ne compte pour rien, et que chacun puisse en rester membre, et

même pasteur, en professant, sur les faits et les dogmes essentiels de l'Église, les opinions les plus diverses, les plus étrangères à ses traditions et à ses textes. Dans le catholicisme, c'est la question de liberté qui domine; mettra-t-on en vigueur les libertés de la société civile envers l'Église, de l'Église au sein de la société civile? Dans le protestantisme, la complète liberté religieuse au sein de la société civile, le droit de chacun à manifester sa croyance et à pratiquer son culte, sont pleinement acquis et incontestés, dans l'âme des plus orthodoxes croyants comme des plus libres penseurs; c'est la question de foi et de discipline qui s'agite; une foi commune et une discipline intérieure sont-elles essentielles à l'Église? Là est le débat. Mais au-dessus de ces questions spéciales et de ces situations diverses des diverses Églises chrétiennes, pour la catholique comme pour la protestante, s'élève la question générale et la situation commune; c'est le christianisme lui-

même qui est engagé dans la lutte; c'est avec le travail antichrétien que le réveil chrétien est aux prises.

Qu'on ne se fasse point d'illusion sur le caractère, ni sur la force, ni sur le danger du travai antichrétien; ce n'est pas un simple accès de fièvre des esprits, une simple crise révolutionnaire dans l'ordre religieux; il y a là des convictions sérieuses et la perspective d'une longue guerre. L'impatience d'un ancien joug, l'esprit de réaction, le goût de l'innovation, beaucoup d'instincts frivoles et de mauvaises passions ont, à coup sûr, leur part, et une large part, dans les attaques dont le christianisme est aujourd'hui l'objet; mais un sentiment plus sérieux que ceux-là, un sentiment qui a fait des héros et des martyrs, l'amour de la vérité, pour elle-même et pour elle seule, quels que soient ses périls et ses résultats, c'est là le fait qui donne à ces attaques leur plus redoutable caractère. C'est l'honneur de l'homme

d'avoir soif de la vérité, et quand il croit l'avoir trouvée, il se livre avec transport au plaisir de se désaltérer et même de s'enivrer à cette source pure. Mais il court alors un grand danger : l'homme n'est pas seulement un esprit appelé à étudier et à connaître pendant son court passage sur cette terre; il est un être actif et responsable, engagé dans une vie pleine de travail et en perspective d'une vie future pleine de mystère, ouvrier dans un but qui lui est personnel et dans un dessein général qu'il lui est seulement donné d'entrevoir. L'homme est donc dans un état d'âme très-incomplet et très-imparfait quand il s'enferme dans la contemplation de ce qui lui apparaît comme la vérité scientifique, sans soumettre sa pensée à toutes les épreuves auxquelles il est lui-même appelé, sans rechercher si elle est en harmonie avec les lois de sa nature, et si elle respecte ou si elle dépasse les limites imposées à sa science. Le danger d'erreur est alors d'autant plus grand

que cet état incomplet et imparfait est un état noble, qui satisfait de nobles penchants et procure de nobles joies. Parmi les adversaires actuels du christianisme, les plus éminents se croient les interprètes et les défenseurs de la vérité; les uns, de la vérité philosophique; les autres, de la vérité historique; d'autres, de la vérité sur les faits et les lois du monde physique. Ils sont tous fiers d'appartenir à la science pure, de faire, de la vérité scientifique, l'unique but comme l'unique règle de leurs travaux, et ils oublient tous quelques-unes des conditions, et des plus impérieuses, auxquelles la science doit satisfaire, quelques-unes des épreuves, et des plus légitimes, qu'elle est tenue de subir.

Ils réclament aussi l'honneur de porter le drapeau d'une grande et noble cause, la cause de la liberté. Que le christianisme seul ait rendu à l'homme, en tant qu'homme et à ce seul titre, ses droits à la liberté, c'est un fait que démontre jusqu'à l'évidence l'histoire comparée du monde

chrétien et du monde non chrétien; qu'on mette ces deux histoires en face l'une de l'autre, et qu'on dise quels sont les peuples chez qui l'idée de la dignité et de la liberté humaine est devenue générale, puissante et féconde. C'est un autre fait également historique et certain, que le christianisme a pu et su s'adapter aux divers états de la société, aux diverses formes de gouvernement; il s'est établi et maintenu dans les républiques comme dans les monarchies, sous le régime constitutionnel comme sous le pouvoir absolu, au sein des sociétés démocratiques comme des aristocratiques; et certes ce n'est pas dans les Etats libres qu'il a déployé le moins de vigueur et d'efficacité. On méconnaît de nos jours ces deux grands faits; on accuse le christianisme d'être hostile à la liberté et incompatible avec l'esprit des sociétés modernes; c'est là le grief suprême qu'on élève contre lui. Il est vrai que l'histoire moderne de l'Europe donne à ce grief quelque apparence;

il est vrai que des intérêts mondains, des passions égoïstes, des événements complexes et obscurs dans lesquels l'ordre moral et social a été compromis, ont comme suspendu, dans certains pays, l'action libérale du christianisme, et momentanément porté sous un autre drapeau que le sien la cause de la liberté. L'erreur est profonde et sera passagère; les longues influences reprendront leur empire et les grands faits leur cours; la religion chrétienne et la liberté humaine rapprendront l'une et l'autre qu'elles ont besoin l'une de l'autre, et que leur alliance au sein de l'ordre est leur état naturel et nécessaire. Leur mésintelligence actuelle est la plus grave épreuve que la société moderne ait à traverser.

C'est aussi le plus grave péril que, de nos jours, la religion chrétienne ait à surmonter. Appréciez la puissance des deux sentiments que je viens de rappeler, l'amour de la science et l'amour de la liberté; prévoyez les dégénérations

et les transformations trompeuses que, dans l'ardeur du travail et du combat, ces sentiments peuvent subir; comptez, si vous le pouvez, les idées fausses et les espérances chimériques dont ils peuvent être la source; placez à leur suite les passions immorales et anarchiques qui peuvent s'en faire un prétexte et un instrument : vous aurez passé en revue l'armée ennemie qui fait au christianisme une guerre acharnée et qu'il est appelé à vaincre.

Je ne dissimule point les forces de cette armée. Je n'en atténue pas plus la qualité que le nombre. Pour combattre dignement et efficacement, il faut, dès l'abord, reconnaître à ses adversaires leur part de mérite comme de puissance, et les attaquer dans leurs meilleurs retranchements. J'ai taxé les ennemis du christianisme d'une présomption frivole quand ils méconnaissent l'énergie et les progrès du réveil chrétien. Il importe infiniment aux chrétiens de ne pas s'aveugler à leur

tour sur l'ardeur et l'effet du travail antichrétien auquel leur foi et leur Église sont en butte. J'ai la ferme confiance que, dans cette guerre, le christianisme vaincra ; mais il ne désarmera pas ses ennemis ; il ne remportera pas sur eux une victoire complète et définitive, pas plus qu'il ne fera avec eux une paix sérieuse et durable. Dans l'état actuel des esprits et des sociétés, la lutte durera entre les chrétiens et les non-chrétiens ; les deux armées se développeront l'une en face de l'autre, et la chrétienne, pour défendre et étendre ses domaines, sera incessamment obligée de veiller et de combattre. Elle sera obligée aussi, en combattant, de satisfaire aux exigences de la vérité et aux conditions de la liberté. De ces exigences et de ces conditions le christianisme n'a rien à redouter, pouvu qu'il les accepte hardiment et qu'à son tour il les impose sévèrement à ses adversaires. Que la science humaine, ses travaux et ses systèmes soient soumis

aux mêmes épreuves et traités avec la même liberté que les fondements et les doctrines de la foi chrétienne, c'est là tout ce que les chrétiens ont droit et besoin de réclamer.

J'ai exposé l'état actuel de la religion chrétienne en France, ses forces et ses faiblesses, son réveil et ses périls. Je veux maintenant rechercher où en sont les doctrines et les systèmes qui n'acceptent pas, ou qui, à des degrés divers, nient et combattent le christianisme. Quand j'aurai passé ainsi en revue l'armée ennemie, je remettrai le christianisme en face de ses adversaires, et j'essayerai de reconnaître, dans ce rapprochement, de quel côté sont la vérité, le droit et l'avenir.

DEUXIÈME MÉDITATION.

LE SPIRITUALISME.

J'ai vu naître, non pas certes le spiritualisme, il est né, comme le matérialisme son frère jumeau, dans le berceau et dès les premiers pas de la philosophie, mais l'école spiritualiste du XIXe siècle. Elle est née d'une réaction naturelle contre le sensualisme du XVIIIe, comme le réveil chrétien d'une réaction contre son impiété. Les théories n'échappent pas à l'empire des événements; à la suite des idées viennent les faits qui les inondent de leur lumière; les vices des systèmes,

philosophiques aussi bien que politiques, se révèlent dans leurs conséquences pratiques. Le sensualisme, c'est-à-dire, pour l'appeler de son vrai nom, le matérialisme du XVIIIe siècle, s'est trouvé mal de cette épreuve ; il régnait encore en France au commencement du XIXe, mais comme règne un pouvoir vieilli et en déclin, dont le public reconnaît les fautes, et qui touche à l'avénement de son successeur.

M. Royer-Collard eut, le premier, le mérite et l'honneur de ramener le spiritualisme dans l'enseignement philosophique et dans la pensée publique ; non par un simple retour aux doctrines spiritualistes du XVIIe siècle, mais par un réel progrès dans une voie nouvelle et vraiment scientifique. M. Royer-Collard n'était ni un philosophe de profession, ni le disciple d'aucun maître, ni un esprit enclin aux conceptions systématiques ; il observait, lisait, étudiait et réfléchissait en spectateur et juge sérieux du monde et des hommes.

Il a été en philosophie et dans sa chaire, comme plus tard en politique et à la tribune, un penseur original et profond, sensé avec élévation, circonspect avec fierté, et intimement pénétré de l'esprit de son temps, tout en s'appliquant à en repousser le joug. Dans son grave et libre enseignement, il traitait les questions philosophiques à mesure qu'elles se présentaient à lui, pas à pas, chacune pour son compte, sans autre souci que la recherche de la vérité, mais aussi sans empressement à réunir et à résoudre toutes les questions dans un système général savamment prémédité. Pour ceux qui les ont entendues, et même pour ceux qui n'en peuvent connaître que les *fragments* qu'en a publiés M. Jouffroy[1], ses leçons, dirigées chacune vers une question spéciale bien déterminée, étaient des modèles d'analyse et de critique philosophique scrupuleusement renfermées dans l'étude des faits

1. Dans sa *Traduction des œuvres complètes de Reid*, t. III, p. 299-449; t. IV, p. 273-451.

et des résultats que l'induction découvre dans les faits. Il avait beaucoup lu les philosophes écossais, leur portait une grande estime, et marchait dans leur voie, le regard plus haut et d'un pas plus ferme quoique aussi prudent. Il eut, dans sa courte carrière philosophique, deux bonnes fortunes rares : l'une, d'avoir pour ami M. Maine de Biran, observateur profond et passionné de l'âme humaine dans sa propre âme, métaphysicien subtil et presque mystique que j'appellerais, si j'osais, la sainte Thérèse de la philosophie; l'autre, d'avoir pour disciple M. Cousin, le sympathique rival et l'éloquent interprète des grands philosophes de tous les siècles. M. Cousin, à son tour, a eu la bonne fortune d'avoir pour disciple M. Jouffroy, disciple original et indépendant, maître accompli dans l'art d'observer les faits intellectuels et moraux, de les décrire et de les coordonner sans les altérer, cédant quelquefois à l'ambition de sa pensée et aux courants intellec-

tuels de son temps, mais bientôt ramené ou du moins averti par son lucide et probe bon sens. Ce sont là les fondateurs et les chefs glorieux de l'école spiritualiste du XIXe siècle.

Les disciples et les héritiers dignes d'eux ne leur ont pas manqué. C'est, depuis quelques années, dans quelques régions du monde savant, une mode un peu frivole de demander un peu ironiquement : « Que devient donc et que fait l'école spiritualiste? » Je ne répondrai pas, comme Tertullien aux païens : «Nous ne sommes que d'hier et nous sommes partout, dans vos domaines, dans vos villes, vos îles, vos forteresses, vos municipes, vos conseils, vos camps, vos tribus, vos décuries, dans le palais, le Sénat, le Forum; nous ne vous laissons que vos temples[1]. » Les spiritualistes modernes n'avaient pas de semblables conquêtes à faire, et il convient à des philosophes d'être plus modestes; mais quelle que soit mon expérience de

1. Tertullien, *Apologétique,* chap. XXXVII.

tels oublis, je m'étonne qu'on puisse oublier à ce point les faits, des faits récents et patents. Quelle école philosophique a jamais fourni, en un demi-siècle, tant d'hommes et d'ouvrages, plusieurs éminents, tous très-distingués? Je me bornerai à rappeler quelques noms, MM. de Rémusat, Damiron, Adolphe Garnier, Franck, Jules Simon, Barthélemy Saint-Hilaire, Saisset, Caro, Bersot, Lévêque, Bouillier, Janet, quelques-uns à peine disparus, d'autres à peine arrivés sur la scène du monde; ils appartiennent tous à l'école spiritualiste, et ils l'ont tous honorée par d'importants travaux de philosophie spéculative, historique, politique, économique, pratique. Leurs doctrines, il est vrai, ont été, depuis quelque temps, vivement attaquées, et le vent du jour ne souffle pas dans leurs voiles; ils ont de plus, à mon avis, eu le tort de ne pas se préoccuper suffisamment de cette polémique, et de ne pas combattre assez directement ou de combattre trop mollement les idées au nom desquelles les leurs

sont attaquées; un peu de langueur et d'embarras est en ce moment la maladie des meilleurs esprits et des convictions les plus sincères. Mais en dépit des coups qu'elle reçoit et qu'elle ne rend pas avec assez de vigueur, l'école spiritualiste, à n'en juger que par les noms propres et les ouvrages, par les talents et les renommées, reste, dans notre siècle, en possession du domaine et du drapeau de la philosophie.

Ses mérites apparaîtront sous un bien plus grand jour si l'on examine de près les résultats de ses travaux.

Le premier et le plus important, au point de vue purement philosophique, c'est que les spiritualistes contemporains ont donné à leurs recherches et à leurs idées un caractère vraiment scientifique; ils ont porté, dans l'étude de l'homme et du monde intellectuel, la méthode pratiquée avec tant de succès dans l'étude de l'homme et du monde matériel; c'est-à-dire qu'ils ont pris l'ob-

servation des faits pour point de départ et pour guide constant de leurs travaux. Y a-t-il, dans l'homme et le monde intellectuel comme dans l'homme et le monde matériel, des faits susceptibles d'être observés, saisis, décrits, classés, généralisés ? Telle a été la question qu'a d'abord posée et traitée l'école spiritualiste du XIXe siècle. Je n'hésite pas à dire qu'elle l'a résolue et que, grâce à cette école, la psychologie a pris rang parmi les sciences positives, aussi bien que la physiologie. Comme la physiologie, la géologie ou la botanique, la psychologie a son objet spécial, son domaine déterminé, et elle y procède selon la même méthode que les sciences physiques dans le leur. Que cette méthode, l'observation des faits, de leur contenu et de leurs lois, soit, dans la psychologie, plus difficile à pratiquer que dans les sciences physiques, cela est certain ; mais cela n'enlève à la psychologie ni son domaine, ni son caractère scientifique. Elle est une science du

même droit et aux mêmes conditions que toutes les autres. Les travaux de l'école spiritualiste, en particulier ceux de M. Jouffroy, l'ont solidement établi ; et, parmi les adversaires mêmes de cette école, plusieurs, entre autres M. Taine et M. Berthelot, l'ont formellement reconnu [1].

C'est au nom de la science et par les procédés

1. Je lis dans *la Métaphysique et la Science* de M. Vacherot :

« *Le Métaphysicien :*

« Sur la négation de la psychologie, j'arrête tout court l'auteur de la philosophie positive, et je lui demande de quel droit il retranche ainsi du domaine des sciences expérimentales une science d'observation.

« *Le Savant :*

« C'est une lacune en effet de cette philosophie, et une lacune qui commence à être reconnue de tous les bons esprits de l'école positive. M. Littré, par exemple, peut faire ses réserves sur la manière dont nos psychologues entendent la psychologie et sur la méthode qu'ils y appliquent; mais il a trop de sens pour ne pas reconnaître que l'esprit, le *moi,* l'homme moral, est l'objet d'une étude propre, dont tant de travaux antérieurs démontrent la possibilité, dont tant de résultats pratiques prouvent le haut et vital intérêt. »

(VACHEROT, *la Métaphysique et la Science,* t. III, p. 181.)

scientifiques que les spiritualistes du XIXe siècle ont combattu les sensualistes du XVIIIe. Ils n'ont certes pas, dans cette lutte, définitivement abattu le matérialisme, ce fils et cet héritier naturel du sensualisme; mais, en détrônant le père, ils ont contraint le fils tantôt à s'avouer hardiment, tantôt à se transformer et à se présenter sous d'autres traits et avec d'autres armes que celles de son berceau. Je me borne à rappeler les *Leçons* de M. Cousin *sur la philosophie sensualiste au* XVIIIe *siècle* et l'*Essai* du duc de Broglie *sur l'existence de l'âme*[1], à propos de l'ouvrage de M. Broussais intitulé : *de l'Irritation et de la Folie*. Quiconque, après les avoir lus, persisterait à soutenir le sensualisme de Locke et de Condillac ou à en méconnaître les conséquences, prouverait, à mon sens, qu'il n'a bien compris ni la question posée,

1. Cet *Essai*, inséré d'abord en 1828 dans la *Revue française*, a été réimprimé dans les *Écrits et discours divers* du duc de Broglie, recueillis et publiés en 1863.

ni la doctrine combattue, ni sa réfutation. Il y a là un résultat acquis à la science du monde intellectuel, et c'est à la polémique de l'école spiritualiste qu'il est dû.

Elle a atteint un autre résultat plus grave encore et qui appartient non plus à la polémique négative, mais à la doctrine positive : elle a mis en pleine lumière le vrai et fondamental principe de la morale, la distinction du bien et du mal moral en soi et la loi du devoir, cet *impératif catégorique,* unique refuge qu'ait trouvé Kant contre le scepticisme. Ni l'intérêt bien entendu de chacun, ni l'intérêt du plus grand nombre, ni la sympathie sentimentale, ni les lois civiles écrites ne peuvent désormais être considérés comme la base de la morale. On essaye aujourd'hui d'établir une autre thèse et de présenter la morale comme absolument indépendante de la religion. C'est là aussi une erreur grave qui enlève à la morale, sinon son principe, du moins sa source et sa fin, son auteur

et son avenir ; mais c'est une erreur différente de celles qui méconnaissent le principe même de la morale et donnent pour règle à la conduite de l'homme des mobiles qui n'ont en soi rien de moral ni d'absolu. Que la conscience et la raison humaines reconnaissent la distinction du bien et du mal moral et le devoir de pratiquer le bien comme la loi des actions humaines, c'est une vérité qu'on peut regarder comme acquise à la philosophie. Le traité *du Bien*, dans l'ouvrage de M. Cousin sur *le Vrai, le Beau et le Bien*, la *Préface* de M. Jouffroy aux *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, et son *Essai sur la morale*, dans les *Mélanges philosophiques* qu'il publia lui-même en 1833, le livre de M. Jules Simon sur *le Devoir*, ce sont là de solides et brillants travaux par lesquels l'école spiritualiste a victorieusement établi cette vérité.

Elle a rendu, en l'établissant, un éclatant

hommage et un immense service à un autre fait auquel se rattachent les droits de l'homme en ce monde aussi bien que ses perspectives au delà de ce monde, le fait de la liberté humaine. Il ne s'agit pas ici d'une question de pure théorie et de curiosité scientifique, mais d'une question vitale et dont la solution a pour l'homme, dans le présent comme dans l'avenir, les plus grandes conséquences pratiques. Quels seraient les titres de l'homme à la liberté dans l'état social, et que deviendraient les espérances et les craintes de l'avenir éternel si l'homme n'était pas un être moralement libre et responsable des résolutions qui déterminent ses actes? La liberté civile de l'homme dans sa vie terrestre et son sort futur après sa vie terrestre sont intimement liés au fait de son libre arbitre et de la responsabilité qui l'accompagne. Si le libre arbitre lui manque, l'homme tombe, en ce monde, sans droits, sous le joug de la force quelconque qui saura s'emparer de lui comme

d'un instrument, et il n'a plus qu'à trembler sur le sort qui l'attend hors de ce monde, en vertu du décret inconnu rendu sur lui par son souverain maître. C'est l'honneur de l'école spiritualiste d'avoir fermement constaté et mis en lumière le fait psychologique du libre arbitre humain, sans se laisser troubler et aveugler par les questions ontologiques qui s'y rattachent et par la difficulté de les résoudre. Elle a ainsi accepté, sur ce point, les limites de la science humaine en maintenant les droits de la nature humaine. Elle a posé, dans la liberté et la responsabilité humaines, le légitime fondement de la liberté politique comme de la moralité personnelle de l'homme et de son avenir.

L'école spiritualiste du XIX[e] siècle est donc essentiellement et à la fois scientifique, morale et libérale. Beaux mérites, rarement unis de tout temps et surtout peut-être de notre temps.

En présence et en dépit de ces mérites, deux

faits me frappent. L'école spiritualiste contemporaine s'est arrêtée devant les problèmes souverains qui pèsent sur l'âme humaine et que, dans les premières de ces *Méditations*, j'ai appelés les problèmes naturels[1]; elle n'en a guère avancé la solution rationnelle, et elle n'en a pas accepté la solution chrétienne; sa théodicée est restée loin de sa psychologie. Elle s'est également arrêtée devant la solution pratique de ces mêmes problèmes; elle n'en a pas fait sortir une foi et une loi qui suffisent à l'âme et à la vie des hommes, une religion. M. Jules Simon, dans son ouvrage intitulé : *la Religion naturelle*, MM. Saisset et de Rémusat, dans leurs *Essais de philosophie religieuse*, ont tenté de donner à l'âme et à la vie humaines, indépendamment de toute révélation positive, les satisfactions et les règles religieuses auxquelles elles aspirent. Je doute qu'ils comptent beaucoup

1. *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*. chap. I, p. 1-10.

eux-mêmes sur le succès de leurs tentatives, et qu'ils croient leur religion naturelle ou leur philosophie religieuse en état de remplacer le christianisme. Il faut autre chose que ces gouttes de la science pour apaiser la soif religieuse de l'humanité.

D'où provient, dans l'école spiritualiste, cette double lacune ou cette double impuissance?

A mon sens, de deux causes. L'école spiritualiste a été à la fois trop timide et trop orgueilleuse. Elle n'a pas vu, dans les faits psychologiques qu'elle a observés et décrits, tout ce qu'ils contiennent et révèlent sur les grands problèmes naturels de l'homme et du monde; elle n'a pas tenu compte des faits cosmologiques et des faits historiques qui concourent à éclairer ces problèmes; sa psychologie est restée isolée et incomplète. Et en même temps elle a méconnu les limites de la psychologie et de la science humaine en général; ne réussissant pas à porter le flambeau de la science dans des régions où il ne lui est pas donné de

pénétrer, elle n'a pas accepté la lumière qui descend de ces régions sur l'homme par une autre voie que celle de la science.

Comme Platon, Descartes, Leibnitz, Reid et Kant, M. Cousin, aujourd'hui le représentant le plus éminent de l'école spiritualiste, établit, en vertu de l'observation psychologique, ces deux grands faits : 1° Il y a des principes universels et nécessaires qui se manifestent et règnent invinciblement dans l'esprit humain, à l'occasion des sensations qui lui viennent du monde extérieur et de l'activité qu'elles suscitent en lui ; 2° les sensations venues du monde extérieur ne fournissent point à l'esprit humain ces principes universels et nécessaires et n'en expliquent point la présence ni l'origine. Tels sont, par exemple, le principe que tout ce qui commence à paraître a une cause, et cet autre que toute qualité appartient à une substance[1]. Le sensualisme est hors d'état de

1. *Du Vrai, du Beau et du Bien,* p. 19-66, 1857.

rendre compte de ces deux principes et de les retrouver dans les faits qui constituent toute sa psychologie.

Je n'ai point à développer ni à discuter ici cette idée que, pour mon compte, j'admets pleinement ; je me borne à l'exprimer comme une doctrine fondamentale de l'école spiritualiste.

Les philosophes qui ont reconnu l'existence de ces principes universels et nécessaires leur ont attribué des noms divers, et en ont donné des énumérations et des classifications diverses ; mais soit qu'ils les appellent *idées*, ou *idées innées*, ou *lois*, ou *formes*, ou *catégories* de l'entendement, soit qu'ils en restreignent ou qu'ils en étendent le nombre, ils sont d'accord sur leur nature et les déclarent inhérents à l'esprit humain lui-même qui les introduit, pour ainsi dire, de son propre fond, dans la connaissance qu'il prend du monde extérieur, mais ne les lui emprunte point.

Les principes universels et nécessaires une

fois admis et caractérisés, quelques-uns des philosophes qui les admettent et les caractérisent ainsi, les Écossais, par exemple, ne vont pas plus loin, et s'en tiennent au fait psychologique sans rechercher quelles sont sa valeur et ses conséquences ontologiques. D'autres, comme Kant, refusent au fait psychologique toute valeur ontologique, et pensent que rien ne nous autorise à affirmer que ces principes, qui sont inhérents à la vie intérieure de l'esprit humain, sont vrais en dehors de l'esprit humain et règlent les réalités du monde extérieur aussi bien que notre activité intellectuelle. D'autres enfin, M. Cousin avec Platon, Descartes, Leibnitz, Fénelon et Bossuet, voient l'œuvre de Dieu, par conséquent Dieu lui-même, dans les principes universels et nécessaires qui président à la vie intellectuelle de l'homme, et ils reconnaissent Dieu comme l'Être infini et souverain en qui les principes nécessaires résident, dont ils sont la manifestation, et qui les a déposés

dans l'intelligence de l'homme quand il a placé l'homme aú milieu du monde.

J'adhère fermement à cette doctrine ; mais pourquoi l'école spiritualiste s'arrête-t-elle là et ne va-t-elle pas jusqu'au bout de la voie où elle entre ? Elle reconnaît Dieu comme l'Être en qui les principes nécessaires résident et de qui l'homme les a reçus : qu'est-ce à dire sinon qu'elle reconnaît en Dieu l'auteur et l'instructeur de l'homme ? Et reconnaître en Dieu l'auteur et l'instructeur de l'homme, qu'est-ce donc sinon reconnaître le fait de la création et le fait de la révélation primitive inhérent à celui de la création ? Ces deux faits sont contenus dans le fait que les principes nécessaires existent dans l'esprit de l'homme, et qu'il les puise, non dans ses rapports avec le monde extérieur, mais en lui-même et à la source dont il émane lui-même, en Dieu, son créateur. Dieu a créé l'homme armé de toutes pièces dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre matériel, complet

dans son âme comme dans son corps ; c'est-à-dire qu'il lui a donné, en le créant, les principes nécessaires de sa vie intellectuelle comme les ressorts nécessaires de son organisation physique. La psychologie scientifique remonte ainsi jusqu'au point suprême où elle rencontre la révélation chrétienne. Il y a, de sa part, inconséquence ou timidité à ne pas reconnaître et proclamer la lumière à laquelle elle touche.

Quelles ont été la portée et la forme de la révélation primitive? Le fait de la révélation s'est-il renouvelé depuis celui de la création? Par quels instruments et avec quels incidents s'est-il renouvelé? Questions auxquelles je reviendrai, mais que je n'aborde pas en ce moment ; je ne veux que constater le fait de la révélation divine dans la sphère et au terme de la psychologie scientifique.

Les faits cosmologiques aboutissent au même résultat. Je reprends ici ce que j'ai dit, dans les

premières de ces *Méditations*, en parlant du dogme de la création : « Ceux-là seuls seraient des adversaires sérieux de ce dogme qui diraient que l'univers, la terre et l'homme sur la terre ont été, de toute éternité et tous ensemble, ce qu'ils sont. Mais personne ne peut tenir ce langage ; les faits s'y opposent invinciblement. On a beaucoup discuté et on discute encore la question de savoir depuis combien de siècles l'homme existe sur la terre. Cela n'importe en rien au dogme de la création ; il est certain, il est reconnu que l'homme n'a pas toujours existé sur la terre, et qu'elle a été longtemps dans divers états tels que l'homme n'eût pu y subsister. L'homme a donc commencé, l'homme est venu sur la terre[1]. » Il n'y est pas venu par les générations spontanées, c'est-à-dire par une force créatrice et organisatrice inhérente à la matière ; l'observation scientifique renverse

1. *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, p. 19.

tous les jours plus évidemment cette hypothèse, impossible d'ailleurs à admettre pour expliquer la première apparition, sur la terre, de l'homme complet et en état d'y vivre : « C'est encore là une illusion qu'il faut perdre, » disait naguère un des membres de l'Académie des sciences en sortant d'une séance où M. Pasteur avait porté dans cette question la lumière de sa scrupuleuse critique. L'hypothèse de la transformation progressive des espèces n'explique pas mieux la présence de l'homme actuel sur la terre ; elle est repoussée par l'étude exacte des faits ; et, fût-elle admise, elle laisserait toujours subsister le même problème : d'où seraient venus les types primitifs dont les transformations successives auraient produit les espèces actuelles ? Dieu est aussi nécessaire pour créer le singe ou le type primitif du singe que pour créer l'homme lui-même. La cosmologie scientifique s'accorde avec la psychologie scientifique. Dieu créateur et instructeur de l'homme

est le grand fait qu'elles rencontrent l'une et l'autre au sommet de leurs travaux.

Les faits historiques contiennent le même enseignement. J'accorde que l'erreur abonde dans l'histoire, qu'elle est pleine d'assertions fausses, de récits dénaturés ou mutilés, de légendes inventées par l'imagination humaine. Il n'en est pas moins certain qu'une grande part de vérité s'y rencontre, et qu'il y a des faits historiques avérés, attestés par des témoignages irrécusables. Je n'en relève en ce moment que deux qui se rattachent à la question dont je m'occupe. C'est une croyance générale, une tradition universelle dans l'histoire des peuples que, soit au moment de la création, soit depuis la création, le Dieu quelconque qu'ils adorent, soit qu'ils adorent un ou plusieurs dieux, a eu des rapports directs avec les hommes, s'est manifesté à eux par divers actes ou sous diverses formes, a pris une place et exercé une influence active dans leurs destinées. L'idée d'une ou de

plusieurs révélations, tantôt étrangement grossières, tantôt subtilement mystiques, est un fait qui se retrouve dans toutes les histoires humaines. La tradition de la révélation spéciale, proclamée d'abord par les Hébreux, puis par les chrétiens, est un fait également incontestable : la critique peut s'exerçer sur les livres qui en contiennent les récits; elle peut contester l'authenticité, ou l'exactitude, ou la date de tels ou tels de ces livres ; elle ne supprimera pas, elle n'atténuera seulement pas l'existence et la puissance de la tradition religieuse qui a enfanté le judaïsme et le christianisme. C'est un fait historique éclatant dans lequel s'est manifestée la foi naturelle des hommes à la révélation divine et aux rapports du créateur avec ses créatures.

Que l'école spiritualiste n'ait pas, dès l'abord, fait entrer ces faits cosmologiques et historiques dans la sphère de ses travaux, qu'elle ait renfermé la psychologie dans son objet scientifique propre, l'étude de l'âme humaine, je n'ai garde de le lui

reprocher ; c'était sa vocation et son droit. Mais elle est tombée dans une double faute. En observant et en décrivant les faits psychologiques, elle n'en a pas reconnu ni accepté toute la portée ; elle a vu, dans l'homme intellectuel, l'œuvre et la trace de Dieu ; elle n'a pas vu ce qui y est essentiellement contenu, la révélation en même temps que la création. Elle n'est pas sortie de la psychologie pure pour demander aux sciences limitrophes, entre autres à la cosmologie et à l'histoire, si leurs résultats s'accordaient ou non avec ceux de la psychologie. D'une part, elle n'a pas poussé jusqu'aux dernières limites du domaine de la psychologie ; d'autre part, elle s'y est trop exclusivement renfermée.

De cette double erreur est provenue une erreur encore plus grave. Le spiritualisme a enfanté le rationalisme. Transformation aussi illégitime que malheureuse, et qui a rendu la science de l'homme et du monde intellectuel encore plus inexacte et plus incomplète.

TROISIÈME MÉDITATION

LE RATIONALISME.

Un homme d'un esprit aussi libre que rare, et qu'on ne soupçonnera pas de complaisance chrétienne, M. Sainte-Beuve, en me parlant naguère avec une haute estime de M. Alexandre Vinet et de sa foi religieuse, me disait avec Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne comprend pas. [1] »

1. Il y a, entre cette phrase et le texte de Pascal, une légère différence; Pascal dit : « Le cœur a des raisons que la raison ne connaît point. » (*Pensées de Pascal,* édition de M. Faugère, 1844, t. II, pag. 172.)

Je n'accepte qu'à moitié cette parole conciliante, et voici sur quoi se fondent à la fois mon adhésion et ma réserve.

Il est vrai, la foi religieuse, et pour appeler les choses par leur nom, la foi chrétienne se fonde sur des instincts et des sentiments en même temps que sur des raisonnements. Quand la raison n'accepte pas les sentiments du cœur, à qui la faute? Est-ce le cœur qui a tort de les éprouver, ou la raison de ne pas les comprendre?

Ma réponse à cette question sera facile. Je repousse la distinction qu'elle pose. Je n'admets pas ces deux personnes qu'on appelle l'une le cœur, l'autre la raison. C'est là de l'anatomie psychologique, non l'expression vraie d'un fait réel. L'homme, l'être humain, est essentiellement un et simple; il a la faculté de s'observer et de s'étudier lui-même, mais, quand il s'observe et s'étudie, il ne détruit pas son unité; ce n'est pas sa raison seule, c'est lui-même, et lui-même tout entier qui

s'observe et s'étudie, et qui ne peut pas se dispenser de se reconnaître et de s'accepter tout entier. Il n'a pas le droit de dire, avec une sorte de dédain scientifique : « Ma raison ne comprend pas les raisons de mon cœur. » Il faut qu'il dise : « Je ne me comprends pas moi-même, » et qu'il proclame, non pas l'incohérence de son être, mais l'insuffisance ou l'incompétence de ce qu'il appelle sa raison.

La philosophie, comme la poésie, est pleine de personnifications trompeuses; l'une personnifie par des images, l'autre par des abstractions. Elles en ont besoin l'une et l'autre, l'une pour ses études, l'autre pour ses créations, et je n'ai garde de les leur interdire. Mais il ne faut pas qu'on s'abuse sur la valeur de ces œuvres du langage humain, et qu'en les prenant pour des réalités on méconnaisse ou l'on détruise les réalités véritables, les êtres de création divine.

J'insiste d'autant plus sur cette erreur qu'elle

est, dans la philosophie contemporaine, commune et puissante, et la source d'autres erreurs déplorables au point de vue scientifique aussi bien qu'au point de vue moral et pratique. Condillac et ses disciples avaient mis à part et spécialement étudié dans l'homme la faculté de sentir, et ils avaient été conduits par là à faire, de cette seule faculté, l'homme lui-même et tout l'homme. Kant et son école ont particulièrement considéré dans l'homme la faculté de raisonner et de juger, et bientôt tout l'homme a consisté dans la raison. Je n'ai garde d'examiner ici au fond et dans son ensemble le système de Kant, la plus grande œuvre philosophique de l'esprit humain depuis Platon; je n'en relève que ce fait, la raison prise pour l'objet propre, spécial et dominant de la philosophie. Averti par son profond et scrupuleux génie, Kant est sorti de ce point de vue étroit bien qu'élevé; il a étudié la raison humaine sous divers aspects; il a fait la critique de la raison pure, la critique

de la raison pratique, la critique de la raison esthétique, c'est-à-dire appliquée à la perception du beau; il a décomposé, pour ainsi dire, la raison elle-même en autant de facultés diverses qu'il trouvait de faces diverses dans la vie intellectuelle et morale de l'homme; mais la faculté qu'il a appelée la raison est restée le fond de son étude et de son système. Elle est devenue, dans son école et dans les écoles voisines, la substance intellectuelle par excellence, le fond de l'homme comme de la philosophie; et l'être humain lui-même, dans son unité personnelle, libre et vivante, a disparu.

Parmi les résultats de ce système, je ne citerai que deux faits, très-différents l'un de l'autre, très-étrangers l'un et l'autre au fondateur du système et à ses disciples, mais qui en révèlent d'autant mieux le vice qu'ils en sont des conséquences indirectes, lointaines, involontaires, et pourtant incontestables.

Lorsque, en 1793, les maîtres frénétiques de la France, en abolissant la religion chrétienne et son culte, voulurent pourtant donner aux hommes quelque chose à adorer, ils instituèrent le culte de la Raison. L'église de Notre-Dame de Paris fut transformée en temple de la Raison ; une jeune femme y figura la déesse de la Raison ; et l'orateur de la Convention nationale, Chaumette, s'écriait en la montrant au peuple : « Voilà la Raison vivante; nous célébrons aujourd'hui ici le seul vrai culte, le culte de la liberté et de la Raison.

A trois quarts de siècle de cette orgie révolutionnaire, en 1865, non pas en France mais en Angleterre, un homme sérieux, d'un esprit distingué, d'un vaste savoir, évidemment sincère, moral et modéré dans sa pensée, M. Lecky écrit un livre intitulé : *le Rationalisme en Europe*, et l'objet de ce livre est d'établir que tout le bien qui s'est fait en Europe depuis la chute de l'Empire romain, tous les progrès des sociétés européennes

en justice, en humanité, en liberté, en bien-être général, dans la sphère de la science comme dans celle de l'industrie pratique, sont les résultats du rationalisme, de ses développements et de ses conquêtes. M. Lecky n'est pas un métaphysicien ; il n'attache pas au mot *rationalisme* un sens précis et philosophique ; il ne se préoccupe pas du système de Kant, ni de la place qu'y tient la raison pure, pratique, esthétique ; il ne fait que retracer l'histoire intellectuelle et sociale de l'Europe ; et tous les bonheurs de cette histoire, toutes les conséquences salutaires de l'activité de l'esprit humain, de la liberté de la pensée humaine, de l'amélioration des institutions et des mœurs humaines, il réunit tous ces faits sous un seul nom, les attribue à une seule cause, et c'est au progrès du rationalisme qu'il en fait honneur.

Pourtant, arrivé au terme de son ouvrage, une inquiétude saisit M. Lecky ; il se demande si, en célébrant à ce point les bienfaits de ce qu'il appelle le

rationalisme, il n'en a pas trop dit et trop espéré : « L'utilité est peut-être, dit-il, le motif le plus élevé auquel la raison puisse atteindre ; mais c'est de notre seule faculté morale ou religieuse que nous vient la conception du désintéressement complet et pur ; sans doute, la conception philosophique de la vérité pour elle-même, substituée à la conception théologique du péché de l'erreur, est un gain considérable, et le mouvement politique qu'a suscité l'introduction du rationalisme dans les questions sociales a produit et produit encore quelques beaux exemples de dévouement et de sacrifice. A tout prendre cependant, la tendance générale des influences rationalistes est peu favorable à l'enthousiasme, et de nos jours, soit dans la spéculation, soit dans l'action, cette tendance est tristement visible. A côté d'un niveau moyen plus élevé qu'il n'était jadis dans l'état social, notre temps offre une décadence marquée dans l'esprit de dévouement, de sacrifice, et dans l'es-

time du côté poétique ou religieux de notre nature. Depuis dix-huit siècles, l'histoire du désintéressement et du sacrifice de soi-même est l'histoire de l'influence du christianisme sur le monde. L'ignorance et l'erreur ont sans nul doute poussé souvent dans de mauvaises voies cet héroïque esprit, et attiré par là de grands maux sur l'humanité ; mais c'est le beau type moral, ce sont les hautes conceptions et la puissance persuasive de la foi chrétienne qui ont développé ce grand côté de notre nature, et ce n'est que par leur influence que le même effet peut être maintenu. C'est là le nuage qui s'élève sur le brillant tableau qu'offre l'histoire du rationalisme. La disparition de la croyance à la sorcellerie et de la persécution religieuse, le déclin de ces hideuses notions de châtiments futurs qui, pendant des siècles, ont troublé les imaginations et endurci le caractère de l'humanité, l'émancipation des nationalités opprimées, l'abolition de cette haine tyrannique qui, en

considérant et traitant l'erreur comme un crime, paralysait le développement intellectuel, et de cet esprit d'ascétisme qui paralysait le développement matériel du genre humain, ce sont là, à coup sûr, de glorieux et heureux triomphes de la civilisation ; mais quand nous reportons nos regards sur le joyeux dévouement avec lequel les hommes sacrifiaient jadis à leur foi leurs intérêts matériels et intellectuels, quand nous considérons la parfaite confiance et sécurité d'âme qui était, pour eux, la récompense du sacrifice, il est impossible de nier que nous avons perdu quelque chose dans notre progrès[1]. »

Je laisse là l'Angleterre et M. Lecky. Je rentre en France et j'ouvre les écrits d'un philosophe rationaliste plus profond et plus profondément agité dans sa pensée que M. Lecky. Voici ce que je lis

1. *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe,* par W. E. H. Lecky; t. II, pag. 403-409.

dans un *Essai* de M. Edmond Scherer intitulé : *la crise du Protestantisme* [1] :

« Ce qui est en péril au fond, ce n'est pas le protestantisme ; c'est le christianisme, c'est la religion même. La religion naturelle n'existe que dans les livres. Les religions qui vivent et qui agissent sont des religions positives, c'est-à-dire des religions qui ont une Église, des rites, des dogmes particuliers. Que sont ces dogmes ? Pris dans leur sens intime, ce sont autant de solutions des grands problèmes qui ont toujours inquiété l'esprit de l'homme, l'origine du monde, celle du mal, l'expiation des fautes, l'avenir de l'humanité. Les doctrines d'une religion sont une métaphysique révélée.

« Considéré dans sa forme, le dogme, c'est le surnaturel ; — non-seulement parce que les religions sont nées dans un temps où l'imagination, avide de merveilles, se mêlait naïvement à tout, mais,

1. *Mélanges d'histoire religieuse ;* pag. 240-244. (1864.)

on le comprend assez, une religion positive n'a pas d'autre origine possible qu'une révélation; elle est nécessairement une histoire de l'intervention de Dieu dans les destinées humaines, le récit des actes par lesquels Dieu a créé et sauvé le monde ; elle est cela, ou elle n'est rien. On voit déjà que tout, dans la religion, n'est pas religieux. Il y a, dans toute religion, une foule d'éléments historiques, physiques et métaphysiques, au sujet desquels le dogme pourra entrer en conflit avec la science. Toutefois, ce n'est plus de cet antagonisme que je veux parler ici. Le sentiment religieux a aussi une action critique ; lui aussi, il peut entrer en lutte avec la religion.

« Tant que l'autorité du prêtre ou du livre conserve son prestige, le fidèle reçoit sa religion toute faite et sans distinguer ; mais une fois que l'autorité a été ébranlée, l'homme, s'il ne rejette entièrement ses premières croyances, ne veut plus du moins les accepter que sous bénéfice d'inven-

taire. Il ne conserve que celles qui l'éclairent ou le touchent, celles qui se recommandent à son esprit ou à son cœur, celles, en un mot, qui donnent une satisfaction à ses besoins religieux.

« Le sentiment religieux devient ainsi la mesure de la vérité religieuse. Il accueille tout ce qui, dans la religion, s'adresse à l'âme, tout ce qui la nourrit et la fortifie, tout ce qui l'enlève vers l'infini et l'idéal, tout ce qui l'unit à Dieu. Il s'approprie tout cela, mais cela seulement. Ce qui le laisse indifférent lui devient importun. Il y voit un élément étranger, inutile, arbitraire. Il rejette, à ce titre, les doctrines purement spéculatives aussi bien que les faits purement merveilleux. L'homme veut que sa religion soit tout entière religieuse, c'est-à-dire qu'elle se trouve tout entière en rapport direct avec la piété, et, pour ainsi parler, qu'elle porte à plomb sur la conscience. Plus sa foi va se purifiant, plus aussi il élimine de sa croyance les dogmes qui, n'ayant de racine ni

dans la nature divine, ni dans la nature humaine, semblent, par cela même, n'avoir pas de raison d'être.

« A première vue, cette émancipation graduelle de la foi et ce progrès correspondant de la religion dans les voies du spiritualisme paraissent constituer un procédé naturel, au moyen duquel les croyances et l'esprit humain pourraient se maintenir dans un constant équilibre. On s'imagine que toutes les difficultés sont résolues, et l'on croit entrevoir l'avenir religieux de l'humanité dans une espèce de rationalisme chrétien ou de christianisme rationnel qui, sans exclure la ferveur, laisserait à la pensée toute sa liberté.

« Je ne demande pas mieux, pour ma part; mais je ne puis m'empêcher de demander avec quelque inquiétude si le rationalisme chrétien est bien une religion. Ce qui reste dans le creuset, après l'opération que l'on a vue, est-ce bien l'essence des dogmes positifs, ou n'en serait-ce que le *caput*

mortuum ? Le christianisme rendu transparent pour l'esprit, conforme à la raison et à la conscience, possède-t-il encore une grande vertu ? Ne ressemble-t-il pas beaucoup au déisme, et n'en a-t-il point la maigreur et la stérilité ? La puissance que les croyances exercent ne réside-t-elle pas dans les formules dogmatiques et les légendes merveilleuses tout autant que dans leur contenu proprement religieux ? N'y a-t-il pas toujours un peu de superstition dans la vraie piété, et celle-ci peut-elle se passer de cette métaphysique populaire, de cette brillante mythologie qu'il s'agit d'en éliminer ? Les éléments dont vous prétendez dégager la religion ne sont-ils pas l'alliage sans lequel le métal précieux devient impropre aux rudes usagès de la vie ? Enfin, quand la critique aura renversé le surnaturel comme inutile et les dogmes comme irrationnels, quand le sentiment religieux d'une part, et, de l'autre, une raison exigeante auront pénétré la croyance et l'auront

transformée en se l'assimilant, quand il n'y aura plus d'autorité debout, si ce n'est la conscience personnelle de chacun, quand l'homme, en un mot, ayant déchiré tous les voiles et pénétré tous les mystères, contemplera face à face le Dieu auquel il aspire, ne se trouvera-t-il pas que ce Dieu n'est autre chose que l'homme lui-même, la conscience et la raison de l'humanité personnifiée? Et la religion, sous prétexte de devenir plus religieuse, n'aura-t-elle pas cessé d'exister? »

Voilà où en sont, sur l'influence et l'avenir du rationalisme, ses plus éminents représentants. Après lui avoir confusément attribué tous les progrès de la pensée et de la civilisation humaines, M. Lecky exprime la crainte qu'il n'ait abaissé la nature humaine en lui enlevant (ce sont ses propres paroles) « notre plus noble qualité, l'étincelle divine qui est en nous le principe de tout héroïsme, » le complet et pur dévouement de la foi chrétienne. M. Edmond Scherer se demande avec tristesse si,

en repoussant tout dogme et toute révélation positive, et en obligeant le sentiment religieux à se suffire et à s'alimenter par sa propre et seule vertu, la critique rationnelle ne frappe pas à mort la religion elle-même. Et M. Sainte-Beuve, saisi du même embarras, se contente de dire, avec une résignation plus froide : « Le cœur a ses raisons que la raison ne comprend pas. »

Rien ne m'émeut, et rien aussi ne m'éclaire davantage que ces involontaires et invincibles sollicitudes d'esprits élevés et profondément convaincus en présence des lacunes et des inconséquences de leur conviction. Quelque profonde et différente que soit la mienne, je n'ai nul goût à engager, avec eux et contre eux, une polémique directe et prolongée. J'ai beaucoup et ardemment discuté dans ma vie : il le faut bien quand on est aux prises, non-seulement avec les idées, mais avec les affaires humaines, et quand on est appelé à résoudre immédiatement des questions pratiques

et urgentes ; mais en m'imposant la nécessité de ces luttes précipitées et imprévues, l'expérience m'en a appris les inconvénients et les périls ; on est, de part et d'autre, entraîné à se servir d'armes excessives ; au nom des intérêts et de l'honneur de parti, on s'engage et l'on s'entête au delà de la stricte vérité et quelquefois même de sa propre pensée. Je ne veux pas, dans l'arène philosophique, courir le risque de donner sur cet écueil, et j'écarte toute polémique détaillée et personnelle pour exprimer, sur le fond même du rationalisme et d'une façon générale, ma pure et intime conviction.

Il y a, dans le rationalisme, deux erreurs fondamentales. D'une part, il mutile l'homme en l'étudiant, ne tient pas compte de plusieurs des éléments constitutifs et des faits essentiels de la nature humaine, et en méconnaît le sens et la portée. D'autre part, il étend les prétentions de la science humaine au delà de son droit et des limites de sa puissance.

Les instincts et les sentiments humains ne sont certainement pas des raisons suffisantes de conviction scientifique, ni des preuves déterminantes à l'appui de tel ou tel système. La croyance instinctive du genre humain à une ou à des puissances surnaturelles ne démontre pas la réalité du surnaturel, et l'aspiration de l'âme humaine au delà de la vie terrestre ne prouve pas rationnellement son immortalité. Il peut y avoir de l'erreur dans les instincts et les sentiments de l'homme comme dans ses idées. Mais quand ces instincts et ces sentiments sont universels, permanents, indestructibles, quand ils se retrouvent dans tous les pays et dans tous les siècles, quand ils résistent et survivent à toutes les attaques, à tous les doutes du raisonnement et de la science, ils sont, à coup sûr, des faits considérables que l'esprit humain ne peut se dispenser de reconnaître et de respecter. S'ils ne résolvent pas les problèmes dont l'esprit humain est travaillé, du moins ils les lui posent impérieu-

sement ; s'ils n'éclairent pas sa route vers la science, ils lui en entr'ouvrent les mystères. Le rationalisme mutile l'être humain quand il ne tient pas compte de ces faits, et les regarde comme de vaines illusions, parce qu'il ne peut pas les expliquer. Et quand, après cette mutilation, il attribue tout l'empire à une seule portion de la nature humaine, à une seule faculté qu'il appelle la raison, comme si elle était l'homme tout entier, il fait, dans le monde intellectuel, ce qu'il ferait dans le monde physique s'il niait la réalité de la nuit parce qu'il ne voit clair que le jour.

Le rationalisme a d'autant plus tort d'écarter ainsi les faits qu'il n'explique pas que, dans son propre domaine, il rencontre des faits semblables, et que sa science de la raison elle-même aboutit aussi à des mystères. Je l'ai déjà dit : c'est une vérité acquise à la philosophie, qu'il y a, dans l'esprit humain, des principes universels et nécessaires que les impressions qu'il reçoit du monde

extérieur ne lui fournissent point, qu'il ne crée point lui-même, qui sont inhérents à sa nature et lui viennent d'une autre source que ses sensations ou l'invention de sa propre pensée. C'est là un fait psychologique qu'après les profondes études de l'école spiritualiste, depuis Platon jusqu'à M. Cousin, le rationalisme est obligé d'admettre. A quoi donc aboutit et tient ce fait, sinon à Dieu, à la création, à la révélation et aux rapports de Dieu avec l'homme? Le rationalisme expliquera-t-il mieux ces lois divines de l'esprit humain qu'il n'explique les instincts et les sentiments du cœur humain, ou n'en tiendra-t-il pas plus de compte?

Je touche ici à l'erreur radicale et permanente du rationalisme; il croit toutes choses accessibles aux recherches et aux méthodes de la science humaine. Quand le spiritualisme a reconnu et proclamé les faits essentiels et nécessaires qui constituent l'être intellectuel et moral qu'on appelle l'homme, il s'arrête; il hésite à reconnaître et à

proclamer aussi les faits mystérieux que contient le sanctuaire dont il a atteint la porte; il ne se résigne pas à adorer sous le voile; il est inconséquent et timide, mais respectueux et modeste. Le rationalisme est présomptueux et hardi; il aspire à voir clair et à toucher dans le sein du sanctuaire comme en dehors; il prétend à étudier et à connaître, par ses procédés ordinaires, le monde invisible, son souverain et ses lois, comme le monde visible dans lequel l'homme est maintenant placé, et il fait la guerre au christianisme qui n'admet pas une telle prétention. Mais il rencontre ici un autre adversaire, le positivisme, qui l'arrête et lui dit : « Je ne sais et personne ne sait s'il y a ou s'il n'y a pas un monde invisible; on perd son temps à y penser, car on n'en peut rien connaître; toute religion, toute métaphysique est chimérique et vaine; il n'y a de science que celle du monde physique, de ses faits et de ses lois. »

QUATRIÈME MÉDITATION

LE POSITIVISME.

Je ne cherche pas querelle aux mots, même quand ils le mériteraient. Le *positivisme* est un mot grammaticalement barbare et philosophiquement présomptueux. Il qualifie une doctrine, non par son objet, comme la géologie, l'idéologie, la théologie ou la physique, mais par le mérite qu'il lui attribue. Toute science a la prétention d'être positive, c'est-à-dire fondée en fait et en vérité. Le *positivisme* s'arroge seul cette qualité. Je crois cette arrogance radicalement illégitime.

J'ai connu personnellement son fondateur, M. Auguste Comte. J'avais eu avec lui, de 1824 à 1830, quelques entretiens dans lesquels j'avais été frappé de l'élévation de ses sentiments et de la fermeté de son esprit. En octobre 1832, au moment où j'entrais au ministère de l'instruction publique, il vint me voir et me demanda de faire créer pour lui, au Collége de France, une chaire d'histoire générale des sciences physiques et mathématiques. Je ne veux rien changer à ce que j'ai dit, dans mes *Mémoires*, de l'impression que me firent alors sa conversation et sa personne: « Il m'exposa lourdement et confusément ses vues sur l'homme, la société, la civilisation, la religion, la philosophie, l'histoire. C'était un homme simple, honnête, profondément convaincu, dévoué à ses idées, modeste en apparence quoique, au fond, prodigieusement orgueilleux, et qui, sincèrement, se croyait appelé à ouvrir, pour l'esprit humain et les sociétés humaines, une ère nouvelle. J'avais

quelque peine, en l'écoutant, à ne pas m'étonner tout haut qu'un esprit si vigoureux fût borné au point de ne pas même entrevoir la nature et la portée des faits qu'il maniait ou des questions qu'il tranchait, et qu'un caractère si désintéressé ne fût pas averti par ses propres sentiments, moraux malgré lui, de l'immorale fausseté de ses idées. Je ne tentai même pas de discuter avec M. Comte ; sa sincérité, son dévouement et son aveuglement m'inspiraient cette estime triste qui se réfugie dans le silence. Quand j'aurais jugé à propos de faire créer la chaire qu'il me demandait, je n'aurais certes pas songé un moment à la lui donner. [1] »

J'aurais été aussi silencieux et encore plus triste si j'avais su, à cette époque, par quelles

1. *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps;* t. III, pag. 125-127. — J'ai rectifié dans le tome VI de ces *Mémoires,* une erreur que j'avais commise, par oubli, dans le tome III, sur l'époque de mes premières relations avec M. Auguste Comte.

épreuves M. Auguste Comte avait déjà passé. Il avait été, en 1826, en proie à un violent accès d'aliénation mentale, et, en 1827, dans un accès de sombre mélancolie, il s'était jeté, du haut du pont des Arts, dans la Seine, d'où un garde royal l'avait retiré. Plus d'une fois, dans le cours de sa vie, ce trouble mental fut près de se renouveler.

Bien des gens seront tentés de demander comment un homme d'un esprit si mal réglé et si peu maître de lui-même a pu produire une doctrine considérable et exercer, dans le monde philosophique, une réelle influence. Le fait est pourtant incontestable. Que la cause en soit dans le mérite de M. Auguste Comte et de sa doctrine ou dans les dispositions de son temps, il est certain que, non-seulement en France, mais en Europe et notamment en Angleterre, de nombreux et honorables disciples se sont ralliés à ses idées, et que le positivisme est devenu une école qui ne manque ni de sincérité ni de crédit. Quand des hommes

tels que M. Littré à Paris et M. John Stuart Mill à Londres se déclarent ses adhérents, elle a droit à un sérieux examen.

M. Auguste Comte a constamment vécu, quant à lui-même, sous l'empire d'une idée fixe qui lui a attiré de douloureux mécomptes, et quant à son système philosophique, sous l'empire d'une idée fausse qui a mêlé, à des vues justes et quelquefois grandes, une dominante et permanente erreur.

Son idée fixe et personnelle a été de se croire appelé à régénérer, par la seule vertu de sa doctrine, la science humaine et la société humaine. Outre leur part dans cet amour-propre présomptueux qui est le caractère commun des hommes, les esprits inventifs et systématiques sont particulièrement enclins à étendre, au delà de leur portée légitime et hors de toute mesure, les prétentions et les espérances de leurs idées. M. Auguste Comte a été l'un des plus frappants exemples et l'une des plus honnêtes victimes de cet enivrement intellec-

tuel qui est la forme la plus noble, mais non pas la moins chimérique, de l'orgueil humain. La religion chrétienne a eu ses apôtres et elle a ses missionnaires qui parlent au nom d'un maître autre qu'eux-mêmes et prêchent une foi qu'ils n'ont pas inventée. M. Auguste Comte était son propre apôtre, l'inventeur et le missionnaire de sa propre foi. Profondément convaincu et mondainement désintéressé, il aspirait à l'entière domination intellectuelle, croyant le sort de l'ordre social comme l'honneur de l'esprit humain attachés au triomphe de sa doctrine, et ardent non-seulement à la propager, mais à l'organiser en institution permanente et puissante pour assurer et perpétuer son triomphe. Le gouvernement réel et pratique des peuples n'était et ne devait être, selon lui, qu'une sorte d'intendant chargé de réaliser les idées des penseurs : « La séparation systématique des deux puissances élémentaires, la spirituelle et la temporelle, écrivait-il à M. J. Stuart Mill, con-

stitue certainement la principale condition du dénoûment de la situation actuelle. J'admets que les convenances spéciales de cette situation, où ces deux pouvoirs sont intimement confondus, peuvent autoriser et quelquefois obliger les philosophes, dans l'intérêt de la régénération finale, à participer exceptionnellement à la vie politique directe, quoique une telle disposition leur offre beaucoup d'écueils et qu'elle exige des principes bien arrêtés pour ne pas dégénérer en déviation réelle. Pour formuler ma pensée à ce sujet par un exemple sensible, relatif à une grande opération, je blâme le philosophe Condorcet pour s'être laissé introduire dans notre glorieuse Convention, où dominaient et devaient dominer les hommes d'action, au point de vue desquels il ne pouvait être convenablement placé ; d'où est résultée la fausse position qu'il a si cruellement expiée. Mais, au contraire, j'aurais trouvé fort naturel qu'il développât une grande activité dans la société des Jacobins qui,

placée en dehors du gouvernement proprement dit, constituait alors une sorte de pouvoir spirituel dans cette combinaison si remarquable et si peu comprise qui caractérisait le régime révolutionnaire... J'ai appris avec beaucoup de satisfaction, ajoutait-il à M. Mill, que votre sage énergie avait heureusement résisté aux aveugles obsessions de vos amis vers la vie parlementaire. Je proposerai directement, dans mon dernier volume, l'institution spontanée d'un Comité européen chargé, en permanence, de diriger partout le mouvement commun de régénération philosophique, quand une fois le positivisme aura enfin planté son drapeau, ou plutôt son fanal, au milieu du désordre et de la confusion de notre siècle ; ce qui sera, j'espère, le résultat naturel de l'entière publication de mon ouvrage. [1] »

1. Lettres des 20 novembre 1841 et 4 mars 1842, publiées dans l'ouvrage de M. Littré intitulé : *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 424, 425, 427, 429.

On a quelque peine à ne pas sourire en assistant à ces rêves systématiques et où manque tout sentiment de la réalité des choses, exposés avec une confiance fanatique, au nom d'une science dite positive. C'est là l'idée fixe qui a dominé et compromis toute la vie, toutes les relations personnelles de M. Auguste Comte. Quiconque n'acceptait pas sa doctrine et son plan était ou un esprit encroûté et rétrograde, ou un ignorant à qui manquait l'éducation scientifique, ou un ennemi intéressé et jaloux. Quiconque s'y associait par quelque côté ou pendant quelque temps devenait, aux yeux de M. Comte, une conquête, une propriété, une sorte de serf philosophique tenu, envers son maître, à des devoirs et à des services dont il ne pouvait s'affranchir sans être aussitôt qualifié d'infidèle ou de rebelle, et sans voir rompre les liens les plus intimes et les plus éprouvés. Il avait, de sa supériorité intellectuelle et des droits qu'elle lui conférait, une conviction si entière, qu'il la

manifestait quelquefois avec une naïveté idolâtre; il crut un jour avoir conquis à ses idées M. Armand Marrast, alors rédacteur du *National;* il écrivait à sa femme : « Le sentiment indispensable de ma supériorité philosophique ne coûte plus rien maintenant à Marrast, déterminé surtout, je crois, par la subordination volontaire que professe à cet égard Mill dont il fait, et avec raison, un très-grand cas. En général, je crois, à vous dire vrai, qu'au point où me voilà parvenu il ne s'agit plus, pour moi que de vivre; le genre de prépondérance que je désire ne saurait désormais me manquer[1]. »

Peu de temps après, M. Comte était séparé de sa femme et brouillé avec M. Mill lui-même qui n'avait pas, selon lui, rempli envers lui tous les devoirs d'un disciple reconnu et fidèle.

Je passe de l'idée fixe de l'homme à l'idée

1. Lettre du 3 décembre 1842 : *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 324.

fausse du système : elle paraît et reparaît à chaque pas, dans le *Cours de philosophie positive* [1] de M. Auguste Comte et dans la grande biographie que lui a consacrée son plus savant disciple, M. Littré[2]. Je prends çà et là quelques-uns des passages où la doctrine fondamentale est le plus clairement exprimée.

« La philosophie positive est l'ensemble du savoir humain. Le savoir humain est l'étude des forces qui appartiennent à la matière, et des conditions ou lois qui régissent ces forces[3]. »

« Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on

1. Six volumes in-8°, publiés de 1830 à 1842.

2. *Auguste Comte et la philosophie positive*, in-8°, 1863.

3. *Ibidem*, p. 42.

appelle les causes, soit premières, soit finales [1]. »

« La voie scientifique dans laquelle j'ai toujours marché depuis que j'ai commencé à penser, les travaux que je poursuis obstinément pour élever les théories sociales au rang des sciences physiques, sont évidemment en opposition radicale et absolue avec toute espèce de tendance religieuse ou métaphysique [2]. »

« Ma philosophie positive est incompatible avec toute philosophie théologique ou métaphysique, et par suite avec les systèmes politiques correspondants [3]. »

« M. Comte, dit M. Littré, se faisait un devoir de parler en public sans réticence, de déduire les vérités positives et de les mettre dans leur conflit naturel avec les conceptions théologiques et méta-

1. *Cours de philosophie positive,* par M. Auguste Comte, t. I, p. 14.

2. *Auguste Comte et la philosophie positive,* par M. Littré, p. 194.

3. *Ibidem,* p. 210.

physiques.... La *religiosité* lui paraît une faiblesse et un aveu d'impuissance[1]. »

« L'état positif est celui où l'esprit humain conçoit que les phénomènes sont régis par des lois immanentes auxquelles il n'y a rien à demander par la prière ou l'adoration, mais auxquelles il y a à demander par l'intelligence et par la science; de sorte qu'en les connaissant de mieux en mieux et en s'y soumettant de plus en plus, l'homme acquiert, sur la nature et sur lui-même, un empire croissant qui est le tout de la civilisation. L'état théologique, au contraire, est celui où l'esprit humain conçoit que les phénomènes sont l'œuvre de volontés, ou, si le développement social en est arrivé au monothéisme, d'une seule volonté toute-puissante et toute sage. Cette providence, collective s'il s'agit du polythéisme, unique s'il s'agit du monothéisme, gouverne le monde, en dispense les bienfaits et les

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, par M. Littré, p. 198, 255.

rigueurs, met son doigt sur les événements humains et a un regard pour la destinée de l'homme individuel. Tel est le contraste entre les deux doctrines... Sous l'instruction de l'illustre de Maistre, nos prêtres français ont enfin compris que l'ultramontanisme était seul conséquent à leurs principes essentiels. Plus l'école positive caractérisera sa marche réelle, plus on doit voir se dévèlopper une telle concentration rétrograde dans laquelle seront un jour enveloppés jusqu'aux déistes eux-mêmes, avant le plein ascendant du positivisme, pour lequel d'ailleurs une telle coordination de ses adversaires est, au fond, bien plus favorable que contraire, puisqu'elle tend à donner enfin aux luttes philosophiques un caractère pleinement décisif, où les positivistes devront seuls surmonter la coalition, du moins spéculative, de toutes les anciennes forces philosophiques, aussi bien métaphysiques que théologiques[1]. »

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, par M. Littré, p. 570, 434.

M. Comte avait pour la métaphysique encore plus d'éloignement que pour la théologie; il était particulièrement plein d'humeur contre l'école spiritualiste contemporaine et la psychologie scientifique de MM. Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin et Jouffroy : « Sous aucun rapport, disait-il, il n'y a place pour cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie, qu'on tente si vainement de ranimer aujourd'hui, et qui, sans s'inquiéter ni de l'étude physiologique de nos organes intellectuels, ni de l'observation des procédés rationnels qui dirigent effectivement nos diverses recherches scientifiques, prétend arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain en le contemplant lui-même, c'est-à-dire en faisant complétement abstraction et des causes et des effets [1]. »

Tout en repoussant absolument la théologie,

1. *Cours de philosophie positive,* par M. Auguste Comte, t. I, p. 34.

M. Comte la traitait avec plus d'estime que la métaphysique : « Nous sommes maintenant trop disposés, disait-il, à méconnaître les immenses bienfaits des influences religieuses. La philosophie positive, quelque paradoxale que semble d'abord chez elle une semblable propriété, peut seule, au fond, faire enfin dignement apprécier toute la haute participation de l'esprit religieux à l'ensemble de la grande évolution humaine. N'est-il pas directement évident que les efforts moraux devant, par une invincible nécessité organique, presque toujours combattre, à un degré quelconque, les plus énergiques impulsions de notre nature, l'esprit théologique avait besoin de fournir à la discipline sociale une base générale, indispensable à un temps où la prévoyance, soit collective, soit individuelle, était certainement beaucoup trop limitée pour offrir un point d'appui suffisant aux influences purement rationnelles?... Quand la philosophie positive aura acquis le caractère d'universalité qui

lui manque encore, elle deviendra capable de se substituer entièrement, avec toute sa supériorité naturelle, à la philosophie théologique et à la philosophie métaphysique dont cette universalité est aujourd'hui la seule propriété réelle, et qui, privées d'un tel motif de préférence, n'auront plus pour nos successeurs qu'une existence historique[1]. »

Je ne m'arrête pas à relever tout ce qu'il y a de superficiel, de confus et d'incohérent dans ce langage; je m'attache à l'idée fondamentale qui s'y manifeste; la matière, ses forces et ses lois, c'est là l'unique objet du savoir humain, l'unique domaine de l'esprit humain. Averti et embarrassé par les objections que, depuis l'origine des siècles, soulève cette idée, M. Littré a essayé de les écarter par une concession, sincère sans doute, comme tout ce qu'il pense et ce qu'il dit, mais pleine, à son tour, de confusion et d'inconséquence : « La

1. *Cours de philosophie positive,* par M. Auguste Comte, t. V, p. 73; t. I, p. 23.

philosophie positive, dit-il, est à la fois un système qui comprend tout ce qu'on sait sur le monde, sur l'homme et sur les sociétés, et une méthode générale renfermant en soi toutes les voies par où l'on a appris toutes ces choses. Ce qui est au delà, soit, matériellement, le fond de l'espace sans bornes, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances, et ne devient que par cette alliance une idée positive et du même ordre ; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable [1]. »

1. *A. Comte et la philosophie positive,* par M. Littré, p. 519.

La vision qu'admet ainsi M. Littré est, non pas claire ni salutaire, mais vague et stérile; l'image ne détruit point le système qu'elle cherche à voiler. Toute croyance religieuse et toute doctrine spiritualiste, Dieu et l'âme humaine sont mis à l'écart par le positivisme et traités comme des hypothèses arbitraires et transitoires qui ont pu servir au développement de l'humanité, mais que la raison humaine doit maintenant rejeter, comme on repousse du pied l'échelle à l'aide de laquelle on a atteint le sommet. Pour appeler les choses par leur nom, le positivisme est le matérialisme et l'athéisme acceptés plus ou moins explicitement, avec confiance ou avec trouble, comme le dernier terme de la science humaine, et se réfugiant, quand ils sont serrés de trop près, dans les ténèbres du scepticisme.

Sur quels fondements s'élève le positivisme? Quels faits, quelles preuves apporte M. Auguste Comte à l'appui de son principe que la matière,

ses forces et ses lois sont l'unique objet du savoir humain, l'unique domaine de l'esprit humain?

Il invoque deux arguments, l'un métaphysique, l'autre historique, l'un puisé dans l'esprit humain en lui-même, l'autre dans l'histoire de l'humanité.

Je ne puis ici suivre M. Comte dans sa longue et compliquée exposition de ces deux ordres de preuves à l'appui de son système; mais ce que j'en dirai suffira, je pense, pour démontrer que ni l'un ni l'autre ne résiste à un sérieux examen.

Comme métaphysicien, car il faut bien qu'il accepte ce nom quand il fait de la métaphysique, quelle que soit son antipathie pour ceux qui le portent, comme métaphysicien, dis-je, M. Auguste Comte appartient à l'école sensualiste; il pense, avec Locke et Condillac, que l'homme puise toutes ses idées, toute sa science dans les impressions qu'il reçoit du monde extérieur et dans l'observation qu'il en fait. Il prend donc pour point de départ la maxime de l'école : « Il n'y a rien dans

l'intelligence qui n'ait été d'abord dans la sensation. » Cependant, soit par un acte de propre et remarquable sagacité, soit qu'il ait été frappé de la réponse de Leibnitz : « si ce n'est l'intelligence elle-même, » il reconnaît que la sensation ne rend pas compte de tout ce qui se passe et se développe dans l'esprit humain à l'occasion de son observation du monde extérieur : « Si d'un côté, dit-il, toute théorie positive doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque. Si, en contemplant les phénomènes, nous ne les rattachons pas immédiatement à quelques principes, non-seulement il nous serait impossible de combiner ces observations isolées, et par conséquent d'en tirer aucun fruit, mais nous serions même entièrement incapables de les retenir, et le plus souvent les faits resteraient inaperçus sous nos yeux. Le besoin, à toute épo-

que, d'une théorie quelconque pour lier les faits, combiné avec l'impossibilité évidente pour l'esprit humain, à son origine, de se former des théories d'après les observations, est un fait impossible à méconnaître. [1] ».

Ce fait ainsi constaté par M. Comte lui-même, cette part nécessaire de l'esprit humain lui-même dans sa connaissance du monde extérieur, cette théorie antérieure à toute observation et dont l'homme a besoin pour se livrer à l'observation, qu'est-ce autre chose que ces principes universels et nécessaires que proclame l'école spiritualiste et que je rappelais naguère? Principes inhérents à l'esprit humain, qu'il apporte de son propre fonds dans sa connaissance du monde extérieur, et en vertu desquels, comme on remonte le fleuve jusqu'à sa source, il remonte jusqu'à Dieu et aux rapports de l'homme avec Dieu.

1. *Cours de philosophie positive,* par M. Auguste Comte, t. I, p. 8.

Mais en admettant le fait, M. Comte en a une tout autre explication. Cette théorie, ces principes antérieurs à l'observation extérieure et dont l'esprit humain a absolument besoin pour observer, ne sont, selon lui, qu'une pure invention de l'esprit humain lui-même, un instrument provisoire qu'il crée et emploie dans son travail en attendant qu'il en possède un meilleur : « Pressé, dit-il, entre la nécessité d'observer pour se former des théories réelles et la nécessité non moins impérieuse de se créer des théories quelconques pour se livrer à des observations suivies, l'esprit humain, à sa naissance, se trouverait enfermé dans un cercle vicieux dont il n'aurait jamais eu aucun moyen de sortir s'il ne se fût heureusement ouvert une issue naturelle par le développement spontané des conceptions théologiques qui ont présenté un point de ralliement à ses efforts et fourni un aliment à son activité. Il est bien remarquable en effet que les questions les plus radicalement inaccessibles à nos

moyens, la nature intime des êtres, l'origine et la fin de tous les phénomènes, soient précisément celles que notre intelligence se propose par-dessus tout dans cet état primitif, tous les problèmes vraiment solubles étant presque envisagés comme indignes de méditations sérieuses. On en conçoit aisément la raison; car c'est l'expérience seule qui a pu nous fournir la mesure de nos forces ; et si l'homme n'avait pas d'abord commencé par en avoir une opinion exagérée, elles n'eussent jamais pu acquérir tout le développement dont elles sont susceptibles. Ainsi l'exige notre organisation[1]. »

Étrange méprise d'un esprit dont la prétention suprême est de fonder toute la connaissance humaine sur l'observation des faits ! Dès ses premiers pas, à la première difficulté qu'il rencontre, M. Comte observe inexactement, incomplétement, ne voit pas dans les faits tout ce qu'ils contiennent,

1. *Cours de philosophie positive,* par M. Auguste Comte, t. I, p. 9-10.

et ne les explique qu'en attribuant à l'esprit humain, dans son travail primitif et spontané, une hypothèse, celle des conceptions théologiques. Dieu et les rapports de l'homme avec Dieu sont une invention humaine destinée à soutenir l'homme au début de sa carrière intellectuelle, et à occuper, en attendant, la place de la science!

La source de cette méprise, l'erreur capitale du positivisme, dans son argumentation métaphysique, c'est de méconnaître la nature et les limitesde la science.

Le célèbre enthymème de Descartes, « je pense, donc je suis, » est un pléonasme. Dès que l'être humain se dit à lui-même *je*, *moi*, il affirme sa propre existence, et se distingue du monde extérieur d'où lui viennent des impressions dont il n'est pas lui-même l'auteur. Dans ce premier fait se révèlent les deux premiers objets de la connaissance humaine : d'une part, l'être humain lui-même, la personne individuelle qui sent et perçoit,

se sent et se perçoit; d'autre part, le monde extérieur senti et perçu; ou, comme disent les métaphysiciens, le sujet et l'objet, le *moi* et le *non-moi*. C'est là le double champ qui s'ouvre, dès que la vie intellectuelle commence, à la connaissance humaine.

Dans l'un et l'autre champ, soit que l'être humain porte son regard sur lui-même ou sur le monde extérieur, il procède par la même méthode; il observe les faits particuliers, les classe en faits généraux qui les résument, et reconnaît des lois qui les règlent et qui sont elles-mêmes des faits. Appliquée au monde extérieur, y compris le corps humain, la méthode d'observation et de généralisation enfante les sciences physiques et physiologiques. Appliquée à l'être humain en tant que distinct du corps où il vit et par lequel il agit, elle enfante les sciences psychologiques, logiques et morales. Je n'ai garde de proposer ici une classification des sciences; je ne veux que déterminer

le domaine de la science proprement dite, c'est-à-dire le champ dans lequel l'esprit humain atteint directement, par l'observation, les faits et leurs lois.

Les philosophes, dans leur étude de l'homme et du monde, ne consultent pas assez le langage, le langage général et commun, cette expression instinctive de l'activité de l'esprit humain. J'interroge notre propre langue sur la question dont je m'occupe en ce moment, et j'en reçois de grandes lumières. Elle a, pour exprimer les résultats du travail intellectuel de l'homme en tant que spectateur de l'univers et de lui-même, bien des mots divers : *connaître*, *savoir*, *croire*, *connaissance*, *science*, *croyance*, *foi*. Ce ne sont pas là de simples noms divers de la même idée et du même fait ; ce sont les signes de faits et d'états divers dans l'âme humaine. Qu'on interroge les langues des nations civilisées, anciennes ou modernes, on retrouvera dans toutes, avec plus ou

moins d'abondance, de précision et de finesse, la même variété de termes correspondants à la même diversité dans les faits.

M. de Talleyrand a dit un jour à la Chambre des pairs : « Il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que Napoléon, plus d'esprit que Voltaire; c'est tout le monde. » Je dis aussi : « Il y a un plus profond observateur que Bacon, un plus grand philosophe que Kant; c'est le genre humain. » Le genre humain a raison quand il distingue, dans son langage, la connaissance de la science et de la croyance, la science de la croyance et de la foi. Bossuet a écrit un livre *de la connaissance de Dieu et de soi-même;* l'idée ne lui serait jamais venue de l'intituler *de la science de Dieu et de soi-même;* son bon sens en eût été aussi choqué que sa piété. L'enfant croit au sourire et à la parole de sa mère; il n'y a certainement, dans sa croyance, nulle science des rapports qui l'unissent à sa mère et des raisons qui le font croire en elle. La connais-

sance, la science, la croyance et la foi sont des faits essentiellement distincts, quoique tous également naturels dans l'âme humaine; et l'on ne saurait les confondre, les prendre l'un pour l'autre, ou annuler l'un aux dépens de l'autre, ou tenter de les réduire à un seul, sans méconnaître la réalité des choses et tomber dans d'énormes erreurs.

Telle a été l'erreur constante de M. Auguste Comte, et tel est le vice radical du positivisme. Il méconnaît la diversité naturelle et permanente des états intellectuels de l'homme dans son élan vers la vérité. Il n'en veut reconnaître qu'un seul comme légitime et définitif, l'état scientifique. Il regarde la connaissance intuitive et la croyance instinctive comme des états préparatoires et transitoires dépourvus de toute autorité rationnelle, comme de simples échelons vers l'état scientifique qui seul met l'homme en possession de la vérité. Le positivisme est conduit par là à étendre les prétentions de la science au delà de son domaine propre et

naturel qui est le monde fini, ses faits et ses lois. Et comme la science se trouve impuissante à observer et à définir l'infini, le positivisme est réduit, soit à le nier, soit à le déclarer absolument inaccessible à l'esprit humain et à n'en tenir nul compte.

Dans cette négation se révèle une autre immense erreur de cette école et de son chef : convaincu, à bon droit, que l'observation des faits est le procédé naturel et permanent de l'esprit humain dans son travail pour connaître, M. Auguste Comte a mal et incomplétement reconnu les résultats de ce travail ; il ne s'est pas aperçu que c'était l'observation elle-même, poursuivie et accomplie par le procédé non moins naturel et non moins légitime de l'induction, qui révélait à l'esprit humain ses propres faits et ses propres lois intérieures aussi bien que les faits et les lois du monde extérieur au milieu duquel il vit. M. Comte en est venu à ignorer ou à nier les éléments *à priori* de la

connaissance humaine, c'est-à-dire les principes universels et nécessaires par lesquels l'homme s'élève à Dieu et a ses rapports avec Dieu. Il mutile ainsi l'esprit humain, faute de savoir l'observer et le reconnaître tout entier.

M. Comte est poussé par son système à une autre et encore plus grave mutilation de la nature humaine. Quand on a déclaré que la matière, ses forces et ses lois sont l'unique objet du savoir humain, et que ces lois sont immanentes à la matière, éternelles et invariables, que faire de la liberté humaine ? Quelle place lui assigner dans ce monde où elle est impuissante à rien créer, à rien changer, et dans lequel n'existe aucune puissance de qui elle puisse rien demander et rien obtenir? Évidemment, dans un tel système, la liberté humaine est une chimère, un vain luxe de la nature humaine; l'homme, avec toutes ses facultés, n'a rien à faire que d'étudier soigneusement la matière, ses forces et ses lois, de s'y adapter et de s'en servir

de son mieux pour son bien-être et la satisfaction de ses désirs. La fatalité est la loi de l'homme comme du monde au sein duquel il vit.

Les instincts moraux et l'esprit naturellement élevé de M. Auguste Comte répugnaient à cette impérieuse conséquence de son système; son respect pour la méthode d'observation et pour les faits qu'elle atteint ne lui permettait pas de méconnaître absolument et de nier expressément le fait psychologique de la liberté humaine. Il essaye quelquefois de lui faire une place dans cet ensemble de faits extérieurs et de lois immobiles qui est, pour lui, l'unique champ de l'activité comme de la science humaine. Mais l'incohérence est telle que M. Comte en est visiblement embarrassé; aussi, dans ses ouvrages, surtout dans son *Cours de philosophie positive*, le plus ferme et le plus conséquent de tous dans son principe fondamental, laisse-t-il à peu près complétement à l'écart le fait essentiel de la liberté humaine, le libre arbitre

dans l'homme individuel; et dans ceux de ses livres où il traite de l'organisation sociale, quand il se voit en face des besoins et des droits de la liberté politique, cette conséquence naturelle du libre arbitre individuel et de la responsabilité qui s'y attache, il élude péniblement les questions de ce genre, sentant l'impossibilité de concilier le principe de l'ordre moral avec le despotisme et le fatalisme du monde matériel; et quand il expose ses vues sur le gouvernement des sociétés humaines, il est aisé de voir que tout en écrivant: « Je suis républicain d'esprit et de cœur,[1] » il est plus près, dans ses rêves, de substituer la domination scientifique à la domination théocratique que d'instituer le régime libéral.

Après la métaphysique vient l'histoire. M. Comte demande à celle de toutes les nations et de tous les siècles la confirmation de son système sur le

1. *Auguste Comte et la philosophie positive*, par M. Littré, pag. 251.

monde et l'humanité. Cette histoire se divise, selon lui, en trois époques et se résume dans trois états successifs, l'état théologique, l'état métaphysique et l'état scientifique. Dans l'époque et l'état théologique, l'esprit humain et le régime social sont sous l'empire de prétendues puissances surnaturelles, de plusieurs ou d'une seule, inventées par l'homme pour résoudre les problèmes naturels qui l'assiégent et pour déterminer les lois dont l'ordre social ne peut se passer. Dans l'époque et l'état métaphysique, des abstractions vaines essayent de remplacer les puissances surnaturelles de l'état théologique, et n'aboutissent qu'à l'anarchie dans les esprits comme dans les sociétés. La troisième époque sera le règne de la science positive, fondée uniquement sur l'observation et le respect des faits, des forces et des lois du monde extérieur, théâtre de la vie humaine. Les deux premiers états sont essentiellement irrationnels et transitoires, les premiers degrés de ce que M. Comte appelle la

grande évolution de l'humanité et dont le régime scientifique est le terme et le sommet.

Il est difficile de méconnaître et de défigurer plus complétement l'histoire générale de l'homme et du monde. Ce que M. Comte regarde comme trois états successifs dans la vie du genre humain, n'est que l'état complexe et permanent de l'humanité agitée par des mouvements et dans des sens divers selon les succès ou les revers, les espérances ou les craintes qu'éprouvent les nations et les générations diverses. Pas plus que les études du monde physique, les conceptions théologiques et les méditations métaphysiques ne sont des faits transitoires et « qui n'auront plus désormais, selon l'expression de M. Comte, qu'une existence historique. » Ces désirs et ces travaux divers sont le fond même, le fond indestructible et indivisible de la nature humaine; en aucun temps, dans aucun pays, les hommes n'ont cessé et ne cesseront de prier Dieu et de chercher à le comprendre, pas

plus que d'étudier le monde physique et de le faire servir à leur usage. Les peuples et les siècles divers se sont engagés et s'engageront plus ou moins avant dans l'une ou dans l'autre de ces carrières de l'activité intellectuelle; la foi religieuse, la méditation métaphysique et la curiosité scientifique ont leurs alternatives d'ardeur et de langueur, de gloire et de stérilité; ellesse déploient et prospèrent tantôt isolément, tantôt ensemble. Si l'Inde s'est plongée dans les symboles de la mythologie et le néant du panthéisme, la Grèce a cultivé avec le même succès la métaphysique et les sciences naturelles; Aristote est le contemporain de Platon. Si divers peuples ont flotté entre les conceptions théologiques, les abstractions métaphysiques et les études scientifiques, le peuple hébreu est resté dans l'état théologique et monothéiste. Au XVIe siècle, quand l'esprit d'examen et d'indépendance s'est réveillé et répandu, la foi chrétienne s'est en même temps ranimée et raffermie, et le

XVII[e] siècle a vu fonder à la fois la liberté politique de la protestante Angleterre et la gloire philosophique et littéraire de la France catholique. L'esprit humain a, selon les lieux et les temps, ses travaux et ses progrès favoris ; mais il subsiste toujours tout entier ; il ne renonce jamais à aucune de ses grandes espérances ni de ses grandes œuvres ; et ceux-là le mutilent et l'abaissent étrangement qui le représentent comme s'étant égaré, pendant des siècles, dans de vains efforts vers la connaissance de Dieu et de lui-même, et qui le condamnent à se cantonner désormais dans les sciences de la matière, de ses forces et de ses lois.

Qu'ai-je besoin de demander à l'histoire la preuve de la coexistence simultanée et indestructible de ces états divers de l'humanité parmi lesquels M. Auguste Comte n'en veut admettre qu'un seul comme rationnel et définitif ? M. Comte s'est chargé lui-même, et à lui seul, de me fournir cette preuve. Cet intraitable adversaire de toute croyance

et de toute tendance religieuse n'a pu y rester lui-même étranger pendant les quelques années de sa vie; il a, dans ce court espace, parcouru lui-même, en sens contraire de sa propre théorie, les divers états intellectuels qu'il avait assignés comme les stations successives du genre humain. Il avait placé l'état théologique à l'entrée et l'état scientifique au terme de la carrière de l'humanité; après avoir débuté lui-même par l'état scientifique, il lui a été impossible, à lui comme au genre humain, de s'en contenter, et il a fini, lui-même, par où, selon lui, le genre humain a commencé, par l'état théologique. Il avait déclaré sa philosophie positive « en opposition radicale et absolue avec toute espèce de tendance religieuse ou métaphysique. » Il s'était séparé avec éclat des Saint-Simoniens, « car ils ne vont pas tarder, disait-il, à s'éteindre dans le ridicule et la déconsidération. Imaginez-vous que leurs têtes se sont peu à peu exaltées à ce point qu'il ne s'agit de rien moins que d'une véritable

religion nouvelle, d'une sorte d'incarnation de la divinité en Saint-Simon[1]. » Et quelques années après un tel langage, encore dans la force de l'âge et de la pensée, M. Comte s'est lancé à son tour dans la voie théologique ; il a entrepris de transformer le positivisme en une religion. Par la plus forte des abstractions personnifiées, il a fait de *l'Humanité* le *Grand Être*, l'Être réel, souverain et adorable, et il l'a mise à la place de Dieu, en s'en déclarant lui-même le grand prêtre. Il avait plus d'une fois proclamé que toute religion avait le surnaturel pour fondement essentiel; et une religion toute naturelle, la religion de *l'humanité*, le culte de *l'humanité*, l'Église de *l'humanité*, ont été par lui appelés pour succéder à la religion et à l'Église chrétiennes. Le 19 octobre 1851, en terminant au Palais-Royal son troisième cours philo-

1. Lettre du 9 décembre 1828, à M. Gustave d'Eichthal. *Auguste Comte et la philosophie positive*, par M. Littré, page 173.

sophique sur l'histoire générale de l'humanité, M. Comte l'a résumé en ces termes : « Au nom du passé et de l'avenir, les serviteurs théoriques et les serviteurs pratiques de *l'humanité* viennent prendre dignement la direction générale des affaires terrestres, pour construire enfin la vraie providence morale, intellectuelle et matérielle, en excluant irrévocablement de la suprématie politique tous les divers esclaves de Dieu, catholiques, protestants ou déistes, comme étant à la fois arriérés et perturbateurs. » La religion positiviste ainsi proclamée, *un catéchisme positiviste* et un *calendrier positiviste,* tous deux composés par M. Comte, ont réduit les principes en pratique. Dans une série de conversations entre *le prêtre et la femme, le catéchisme* établit et explique d'abord le dogme, puis le culte de la religion nouvelle, l'ordre intérieur comme l'ordre extérieur, le culte privé comme le culte public. Et *le calendrier*, par une chronologie rétrospective, détermine, pour une année quelcon-

que de treize mois et pour les sept jours de chaque semaine, les noms des grands serviteurs en tout genre de l'*humanité* qui doivent remplacer les Saints chrétiens; 364 noms, hommes et femmes, plus 165 noms additionnels, sont inscrits sur cette liste qui commence par Moïse et finit par Bichat, en passant à travers Homère, Aristote, Archimède, César, saint Paul, Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes et Frédéric II.

C'est un triste spectacle que celui du chaos, et le chaos des âmes est encore plus triste à contempler que celui des mondes. Même quand elles amènent et préparent, pour le genre humain, de grands progrès, les époques de crise morale et sociale jettent dans le chaos de grands et puissants esprits. Séduits par une ambition noble et trompés par des succès partiels, ils s'attachent avec passion à quelque question spéciale, à quelque idée incomplète et fiers de, concevoir quelque système étroit et confus sous de brillantes apparences, ils préten-

dent expliquer et régler l'homme et le monde dont ils ne sont que de superficiels et présomptueux observateurs. Parmi ces grands égarés de l'humanité, pour parler leur langage, M. Auguste Comte a été l'un des plus sérieux, des plus désintéressés et des plus sincères. Sa sincérité et son courage dans ses convictions l'ont promené d'inconséquence en inconséquence; dans ses égarements, il a entrevu successivement de grandes idées dont il n'a saisi ni la mesure ni le lien; d'abord l'idée scientifique à l'exclusion de toute idée religieuse, puis une certaine idée religieuse réconciliée et intimement unie avec l'idée scientifique; et il s'est tour à tour adonné à l'une et à l'autre avec un aveugle et hardi dévouement. S'il fût venu en Grèce, au grand temps de la philosophie, ou en France au XVII[e] siècle, au milieu de la grande controverse chrétienne, il aurait été taxé de folie, par Aristote comme par Platon, par Spinoza comme par Bossuet. De nos jours, il a été

plus heureux; il s'est passionnément attaché à la méthode d'observation des faits, qui est le caractère de l'esprit scientifique; et quoique ses observations aient été superficielles, inexactes et incomplètes, quoiqu'il soit tombé dans les plus étranges inconséquences, le principe fondamental de son système et la coïncidence de ses premières idées avec la méthode et la tendance des sciences physiques, qui sont le travail favori de notre temps, lui ont valu plus d'importance et d'influence qu'il n'y avait réellement droit.

CINQUIÈME MÉDITATION.

LE PANTHÉISME.

Le panthéisme et le positivisme sont les deux tentatives philosophiques les plus dissemblables, je devrais dire les plus contraires. Ce que le positivisme déclare impossible, le panthéisme veut l'accomplir; ce que le positivisme interdit à l'homme de chercher, le panthéisme promet de le lui donner. Le principe fondamental du positivisme est de renfermer l'esprit humain dans le monde fini, ses faits et ses lois. Le panthéisme aspire à connaître et à comprendre l'infini et le rapport du fini

à l'infini. « J'ai expliqué Dieu, sa nature et ses propriétés, » dit Spinoza[1].

Je me hâte de prévenir une méprise : c'est au panthéisme proprement dit, le seul qui mérite ce nom, que s'applique ce que je viens de dire : « Il faut distinguer, ce semble, dit M. Cousin, deux sortes de panthéisme. Affirmer que cet univers visible, indéfini ou infini, se suffit à lui-même, et qu'il n'y a rien à chercher au delà, c'est le panthéisme de Diderot, d'Helvétius, de la Mettrie, d'Holbach; ce panthéisme-là est bien l'athéisme, et on ne comprendrait pas par quelle complaisance on lui ôterait son nom, malheureusement très-ancien, qui dès lors n'aurait plus d'objet et devrait être rayé du dictionnaire. Mais un tel panthéisme peut-il être imputé à Spinoza? Chez les encyclopédistes français, les choses particulières, les individus seuls existent; l'univers est la collec-

1. *Éthique*, 1re partie : *de Dieu; appendice*, t. I, p. 39. Traduction de M. Saisset.

tion des individus; collection sans unité, ou dont la seule unité est une matière première hypothétique que le philosophe admet ou n'admet pas, mais qui ne doit pas occuper sa pensée. Au contraire, dans Spinoza, la substance unique est tout, et les individus ne sont rien. Cette substance n'est pas l'unité nominale de la collection des individus qui seuls existent; c'est elle qui est seule véritablement existante, et devant elle le monde et l'homme ne sont que des ombres; en sorte qu'on pourrait trouver dans l'*Éthique* un théisme excessif qui écrase les individus. A la rigueur et dans le fin fond des choses, il n'y a peut-être là qu'un seul et même système, mais avec deux formes bien différentes, l'une où Dieu n'est que l'univers, l'autre où l'univers n'existe qu'en Dieu [1]. »

Je pense, avec M. Cousin, qu'à la rigueur et dans le fin fond des choses, il n'y a là qu'un seul

1. *Histoire générale de la philosophie*, p. 433, édit. de 1863.

et même système ; mais dans l'apparence, et je dis plus, dans la pensée des auteurs, la différence est grande et mérite qu'on en tienne compte. Je renvoie au *matérialisme* ce que j'ai à dire du prétendu panthéisme qui ne reconnaît point d'autre existence que celle des individus qui peuplent l'univers visible et de la matière primitive dont ils sont issus. C'est du seul panthéisme idéaliste que je m'occupe en ce moment.

Si on veut se donner le spectacle de l'impuissance de l'esprit humain au sein de sa grandeur, et des limites contre lesquelles il se heurte, quelque haut qu'il s'élève, il faut lire Plotin, Spinoza et Hegel, trois martyrs de l'ambition intellectuelle, très-divers entre eux selon les temps et les peuples auxquels ils appartiennent, mais semblables en ce point qu'ils méconnaissent et délaissent le monde visible pour entrer dans celui qui éblouit leur vue, et qu'ils se plongent dans le néant pour saisir ce qu'ils appellent l'*Être*.

Deux passions ont jeté, jettent et jetteront probablement encore plus d'une fois dans le panthéisme des esprits éminents : la passion de la science universelle et la passion de l'unité universelle ; deux passions nobles, mais illégitimes et impuissantes à se satisfaire.

« J'ai pris la résolution, dit Spinoza, de rechercher s'il existe un bien véritable, un bien qui puisse remplir à lui seul l'âme tout entière après qu'elle a rejeté tout le reste ; en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur..... L'homme est essentiellement un être qui pense, et le plus haut degré de la connaissance humaine doit être le plus haut degré de l'humaine félicité..... La raison fait ma jouissance [1]. »

Quel oubli de la nature humaine et de la vie humaine ! L'homme n'est pas seulement un être

1. *Œuvres de Spinoza, traduites par M. Émile Saisset*, t. I, p. 15, 16.

qui pense; c'est un être qui sent, veut et agit, un être moral et responsable de ses actes en même temps qu'un être intelligent et avide de connaître. C'est par la pensée qu'il se rend compte de ses sentiments et des motifs de ses actes; mais ce n'est pas de la pensée que lui viennent ses sentiments ni sa liberté, et la connaissance ne fait pas toute sa jouissance. Spinoza mutile étrangement l'homme quand il place « dans le plus haut degré de la connaissance humaine le plus haut degré de l'humaine félicité. » L'homme est plus exigeant que le philosophe, et il faut infiniment plus pour suffire à la plus modeste âme humaine que pour contenter le plus superbe esprit.

Infiniment plus en fait de bonheur; infiniment moins en fait de science. Je n'ai garde de reprocher aux philosophes leur ambition intellectuelle, même quand elle les égare; c'est l'honneur de l'esprit humain d'aspirer plus haut qu'il ne peut atteindre, et de se tourmenter à porter sa science

dans le monde invisible qu'il pressent comme dans le monde visible où il vit. Dieu a fait à l'homme ce privilége de lui implanter dans l'âme l'ardent désir de le connaître et de le posséder pleinement. Mais en même temps Dieu a donné aux hommes en général des instincts et des croyances spontanées qui satisfont à ce désir dans une mesure suffisante pour qu'ils n'aient pas besoin d'une profonde étude. Que serait devenu le genre humain si, pour croire en Dieu, pour espérer en lui et pour le prier, il avait été obligé d'attendre que les philosophes eussent résolu les problèmes qui pèsent encore sur leur génie? De même que Dieu, en créant l'homme libre, a pris soin que le maintien de l'ordre général en ce monde ne fût pas complétement livré aux disputes des hommes, de même il a pourvu à la nourriture spirituelle de la race humaine, tout en permettant à ses grands ambitieux la perspective et la recherche d'une plus complète satisfaction.

Il ne faut pas se lasser de le dire : c'est ici le mystère de la nature mêlée de l'homme et la marque de sa destinée au-dessus de sa condition actuelle. Il porte en lui-même l'idée de l'infini, du parfait, et il n'est ici-bas qu'un être fini, imparfait, incapable à la fois de se suffire et de se satisfaire dans la région de la pensée comme dans celle de la vie. « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que la philosophie ne saurait en expliquer, fût-ce la philosophie de l'absolu..... Pour comprendre Dieu, il faut être Dieu. Un enfant aurait pu dire cela à Hegel. » J'emprunte ces paroles à M. Edmond Scherer dans son exposition de la doctrine de Hegel[1]. Jésus-Christ en effet disait, il y a dix-neuf siècles : « Je te loue, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et que tu les as révélées aux enfants. »

Les panthéistes sont pleinement de l'avis de

1. *Mélanges d'histoire religieuse,* p. 366, 341 (1864).

M. Scherer, car pour faire comprendre Dieu à l'homme, ils n'ont point trouvé d'autre moyen que de faire, de l'homme lui-même, le Dieu que l'homme veut comprendre. La passion de la science universelle a abouti à n'avoir que l'homme pour Dieu.

La passion de l'unité universelle a conduit au même résultat. Que la vérité soit une, c'est-à-dire que toutes les vérités, quel que soit leur objet, soient d'accord entre elles, le mot même de *vérité* l'implique et le proclame. De l'unité de la vérité, les panthéistes ont passé, d'un bond, à l'unité de l'être; ils ont identifié l'idée et la réalité, la science et l'existence, confondant toutes choses pour les réduire à une seule, et abolissant tous les êtres pour les concentrer dans un seul et même être, lequel n'est plus qu'une notion impersonnelle, un nom stérile qui tombe à son tour dans le néant.

Par quelle voie les panthéistes sont-ils arrivés à cet abîme? Comment ont procédé des esprits

éminents pour construire un système à ce point factice et hypothétique sous un faux air d'exigence et de rigueur philosophique?

Comme tant de grands esprits, dans l'antiquité, ont voulu expliquer la nature et le monde physique par des hypothèses et des systèmes incomplets et précipités, inventés en dehors de l'observation des faits et de leurs lois, de même ont procédé et procèdent encore les panthéistes pour expliquer l'homme, l'univers et Dieu, l'infini comme le fini. La méthode qui fait, depuis trois siècles, la gloire et le progrès soutenu des sciences naturelles, l'étude exacte des faits et de leurs rapports, cette méthode qui a été si longtemps étrangère non-seulement à la philosophie générale, mais aux sciences spéciales elles-mêmes, la méthode scientifique, pour l'appeler par son nom, a été et reste, de nos jours comme jadis, étrangère aux panthéistes, à Spinoza comme à Plotin, à Hegel comme à Spinoza. Soit que Plotin se plonge dans

l'*extase* pour atteindre et comprendre Dieu en unissant l'homme à Dieu par la vertu de la contemplation, soit que Spinoza pose en principe la définition de la *substance* pour en tirer l'explication et l'unité de l'univers, soit que Hegel parte de l'*idée* pour arriver au même résultat que Spinoza poursuit au nom de la *substance*, c'est du même vice que sont frappés, dès leur point de départ comme dans leur développement, les travaux de ces puissants génies : à la place de l'observation des faits et de leurs lois, ils mettent l'affirmation et la définition d'un axiome et la déduction logique de ses conséquences. Ils dédaignent et délaissent l'étude des réalités de l'univers, se croyant en possession d'une clef qui leur ouvre ses secrets.

Ils ne s'aperçoivent pas que leur clef est vaine, qu'à chaque pas les faits, des faits évidents et indestructibles, donnent à leurs assertions ou à leurs déductions un éclatant démenti, et que, pour

maintenir leur arbitraire et insuffisant principe, ils sont contraints de méconnaître et de démentir des faits évidents et indestructibles.

Voici trois faits que constate et maintient invinciblement l'observation psychologique, à quelques questions et à quelques controverses qu'ils puissent donner lieu.

1. L'homme croit à sa propre existence, à sa personnalité. Il se sent et se perçoit comme un être réel et distinct de tout autre être.

2. L'homme se sent et se connaît un être libre. La liberté de ses résolutions, quels que soient les motifs et les délibérations qui les précèdent, est un fait de conscience intime et certaine.

3. Il y a du bien et du mal dans l'homme et dans le monde, du bien et du mal moral comme du bien et du mal physique. Quoi qu'on puisse penser de leur origine, le mélange et la lutte du bien et du mal, dans l'ordre moral et dans l'ordre physique, sont des faits évidents par eux-mêmes

et attestés par la conscience et l'expérience du genre humain.

Le panthéisme tantôt méconnaît et omet, tantôt nie formellement ces faits qu'atteste avec évidence la psychologie. Entre ses trois grands représentants, il y a, sur ce point, des différences notables. Grâce à son origine platonicienne, Plotin, en traitant les questions de la liberté humaine et de la réalité du bien et du mal, flotte dans une région élevée où la vérité tantôt brille avec éclat, tantôt s'obscurcit et disparaît dans le labyrinthe où s'engage le philosophe en essayant d'expliquer l'Être unique et infini et son rapport avec la nature et l'homme. Spinoza est plus conséquent et plus simple. Il nie formellement toute individualité, toute liberté humaine. La substance, l'*Être* est unique et universel. Tous les actes de l'homme, comme tous les faits de la nature, sont produits par des lois et des causes fatales : « Le libre arbitre est une chimère, flatteuse pour notre orgueil

et en réalité fondée sur notre ignorance. Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, agir, en un mot, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts[1]... Rien, ajoute-t-il, n'est bien ni mal en soi. Le bien et le mal ne marquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des façons de penser. Non-seulement tout homme a le droit de chercher son bien, son plaisir, mais il ne peut faire autrement... La mesure du droit de chacun, c'est sa puissance... Celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui, n'ayant pas encore contracté l'habitude de la vertu, vit d'après les seules lois de ses appétits, a tout aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison. En d'autres termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que sa raison lui

1. *Œuvres de Spinoza,* traduites par M. É. Saisset, t. I. *Introduction,* p. CLII.

dicte ou de vivre d'après les lois de la raison, de même aussi l'ignorant et l'insensé a droit sur tout ce que l'appétit lui conseille, ou le droit de vivre selon les lois de l'appétit... Et il n'est pas plus obligé de vivre selon les lois du bon sens qu'un chat ne peut l'être de vivre sous les lois de la nature du lion... D'où nous concluons qu'un pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole; à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne, pour le violateur de ses serments, plus de dommage que de profit [1]. »

Hegel est moins absolu et moins aveugle. D'un esprit étendu et naturellement juste par grandeur, il échappait par moments au joug de son système; il était frappé des vérités particulières, morales, historiques, esthétiques, qui s'of-

1. *Œuvres de Spinoza,* t. Ier, p. CCIX et CCX.

fraient à lui dans le spectacle de l'univers, et il les admettait sans bien savoir quelle place il pourrait leur faire. « Il était, dit l'un de ses plus intelligents disciples, un philosophe de conciliation; sa philosophie balance entre le théisme et le panthéisme, entre le droit historique, comme étant l'expression de la raison actuelle, et le droit absolu à la liberté et à l'égalité, comme fin de l'histoire universelle. Elle paraît autoriser la piété la plus profonde et considérer le christianisme comme la religion véritable et absolue, en même temps qu'elle en semble être la négation; ainsi qu'en politique elle est tout à la fois conservatrice et progressive, favorable aux droits acquis et révolutionnaire [1]. »

« On ne peut lire Hegel, dit M. Edmond Scherer, sans se demander s'il faut le prendre au sérieux. Il tombe sans cesse dans l'image, dans la

1. *Histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Hegel;* par S. Willm; ouvrage couronné par l'Institut; t. IV, p. 337.

personnification; et l'on croirait, en le lisant, assister à la formation d'une mythologie, au développement d'un monde semblable à celui des anciens gnostiques, dans lequel les notions prenaient un corps, marchaient, passaient par toute sorte d'aventures [1]. » M. Edmond Scherer est un esprit difficile que l'incohérence des tentatives, l'inanité des combinaisons artificielles et le vain jeu des mots frappent et offensent, même quand il reconnaît et admire le génie. La tourbe philosophique ne s'embarrasse pas pour si peu et va droit au but où la pousse l'idée dominante qu'elle a une fois adoptée. En dépit de ses complications et de ses désirs de conciliation religieuse et politique, le panthéisme de Hegel a porté ses fruits naturels; une école en est sortie que, d'après ses propres et franches manifestations, un juge savant et modéré, M. Willm, caractérise en ces termes : « La nouvelle philosophie allemande, dont Feuer-

1. *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 298 et 338.

-bach, Bruno Bauer et Arnold Rüge sont les principaux chefs, se rencontre dans ses derniers résultats avec l'*humanisme* de M. Pierre Leroux, le *positivisme* de M. Auguste Comte et *l'athéisme* de M. Proudhon. Elle tend à mettre à la place de l'ancien culte le culte de l'humanité, et à fonder ce nouveau culte sans Dieu et sans morale proprement dite... Il n'y a point de *théologie*, mais seulement une *anthropologie*, car l'esprit de l'humanité est l'esprit divin réalisé. Il n'y a plus d'autre piété que le dévouement aux fins de l'humanité; plus d'autre prière que la contemplation de l'esprit humain... L'homme accomplit toute fin raisonnable s'il accomplit la sienne propre, et il ne peut mieux faire que d'employer toutes ses facultés à réaliser sa propre fin... *Que la volonté de l'homme soit faite!* tel est le principe de la nouvelle loi [1]. »

1. *Histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Hegel*, par S. Willm; t. IV, p. 624 et 626.

Tel est le terme inévitable auquel aboutit le panthéisme, même idéaliste, et quelles que soient l'élévation d'esprit et l'intention morale de ses premiers auteurs. Ce n'est point une doctrine scientifique, fondée sur l'observation des faits et de leurs lois; c'est une hypothèse construite à grand effort d'abstraction, de transformations verbales et d'argumentation, dans l'aveuglement de la pensée ivre d'elle-même. Sous le souffle du panthéisme, tous les êtres réels et personnels disparaissent et sont remplacés par une abstraction qui devient à son tour un être, l'être par excellence, le seul être, mais sans personnalité et sans volonté, absorbant toutes choses dans un abîme sans fond où il est absorbé lui-même, et où vient s'anéantir tout ce qu'on a tenté d'expliquer. Y a-t-il dans les conceptions mythologiques et dans les rêves mystiques de l'imagination humaine rien d'aussi factice et d'aussi vain que cette hypothèse qui, dès ses premiers

pas et dans tout son cours, méconnaît les faits les plus avérés de l'homme et du monde, s'écarte autant de la méthode philosophique que des instincts spontanés du genre humain, et choque également la science et le bon sens?

SIXIÈME MÉDITATION.

LE MATÉRIALISME.

Le panthéisme matérialiste est plus conséquent et plus simple. Mais il faut lui rendre sur-le-champ son vrai nom; il n'a nul droit à prendre celui de *panthéisme;* il ne voit Dieu ni dans l'univers ni dans l'homme; le monde éternel et les individus éphémères ne sont, à ses yeux, que des combinaisons et des formes diverses de la matière. C'est le matérialisme en principe et l'athéisme pour conséquence.

Deux faits me frappent dans l'état actuel des

esprits : le progrès du matérialisme et sa timidité permanente au sein de son progrès.

Le progrès du matérialisme est évident : progrès dans le monde savant et dans le monde ignorant, au nom des études scientifiques et des penchants vulgaires. Un philosophe spiritualiste contemporain, aussi distingué par sa probité intellectuelle que par l'indépendance et la modération de sa pensée, et de qui le duc de Broglie disait, en apprenant sa mort : « Nous perdons un sage, » M. Damiron publiait, il y a huit ans, ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, qu'il avait lus successivement à l'Académie des sciences morales et politiques ; et il disait dans sa *Préface :* « On veut de rechef du sensualisme, de quelque chose qu'on oppose et qu'on substitue au pur et simple spiritualisme : soit ; mais alors qu'on sache bien tout ce qu'on veut. Ce n'est pas seulement Locke, le chef modéré de cette école, ni d'Alembert, ni Saint-Lambert.

ni même Helvétius, qui gardent, au moins relativement, une certaine mesure; c'est Diderot qui en a si peu, c'est d'Holbach, c'est Naigeon, c'est de Lalande et de la Mettrie; c'est tout un ordre d'esprits qui ne sont point fort éminents, mais qui, fort décisifs et fort conséquents, très-nettement matérialistes, le sont en tout et pour tout, le sont depuis l'âme jusqu'à Dieu, y compris, bien entendu, la liberté, le devoir, la vie future, etc., et qui, le front haut, le masque bas, avec une confiance en eux-mêmes et une foi qu'on dirait presque une religion, confessent ouvertement, comme la vérité, le fatalisme, l'égoïsme et l'athéisme. Voilà ce qu'on veut, ce que logiquement on est obligé de vouloir quand, de près ou de loin, on adhère à une philosophie qui réduit tout à la sensation et à l'objet de la sensation. Qu'on ne se fasse donc, à cet égard, aucune illusion; il y va de toutes les vérités de l'ordre moral et religieux. Le sensualisme est ce qu'il est et ne saurait être autre chose.

Il est tout fait au XVIIIe siècle; il n'est plus à faire ou à refaire; et si on y revient de nos jours, on pourra en changer l'appareil et la forme parce qu'ils sont variables, mais non le fond qui ne l'est pas. Car il n'y a pas deux manières d'être conséquent, pas plus dans ce système que dans un autre; quoi qu'on tente, on ne saurait, en le reproduisant, le rendre ce qu'il n'est pas, ce qu'il ne peut pas être par sa nature; c'est à le prendre ou à le laisser, mais non à le changer dans son principe [1]. »

Ce que M. Damiron pressentait, il y a huit ans, s'est rapidement accompli; le sensualisme, dans sa vraie nature de matérialisme, est rentré activement en scène, tantôt tacitement admis par des esprits studieux et sérieux, tantôt hautement professé et proclamé par les enfants terribles de l'é-

1. *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle,* par Ph. Damiron, membre de l'Institut; t. I, p. XIV (1858).

cole, non-seulement dans son principe, mais dans ses conséquences.

En même temps, cependant, un profond sentiment d'hésitation et d'embarras s'attache à la doctrine du matérialisme. Parmi ses adeptes, les plus distingués s'efforcent d'en donner des explications qui ressemblent à des désaveux, et beaucoup s'en défendent comme d'une injure : « Je n'ai jamais observé sans étonnement, dit M. de Rémusat, la sensibilité ombrageuse des philosophes à cet égard. Qui n'a été témoin de l'indignation que manifestent les sectateurs de la philosophie des sensations lorsqu'on leur retrace les conséquences positives de cette doctrine? Il semble qu'on les méconnaisse ou qu'on les dénonce. On dirait que l'Inquisition est encore là qui apprête ses tortures et ses bûchers, et que ceux qui les réfutent les envoient au martyre. Une timidité générale règne dans leur école, et elle semble ne croire jamais la liberté de penser assez assurée, la société assez

tolérante pour que leur philosophie puisse se déclarer tout haut et s'avouer pour ce qu'elle est. Soit honte, soit crainte, elle veut qu'on la ménage, soupçonne quiconque la définit de vouloir la persécuter, proteste de ses bonnes intentions et s'intimide de sa propre foi. Elle se défend de croire uniquement aux sens, tout en faisant de la sensation le fait universel. On pourrait dire qu'elle rougit de la matière comme les faibles dévots rougissaient de Jésus-Christ. Peut-être est-ce une preuve indirecte de la méfiance qu'inspire aux matérialistes leur propre cause, et comme un aveu involontaire que l'esprit humain ne leur appartient pas [1]. »

D'où proviennent et que signifient ces deux faits contraires, d'une part la persévérance et la facilité avec lesquelles, de nos jours, le matérialisme se reproduit et se répand; d'autre part le

1. *Essais de philosophie,* par Charles de Rémusat, t. II, p. 179.

trouble et la timidité qu'il inspire à beaucoup de ceux-là mêmes qui l'admettent?

Le matérialisme est la doctrine des apparences. « Doctrine spécieuse, dit M. Vacherot, pour ceux qui ne conçoivent les choses qu'autant qu'ils peuvent se les représenter [1]. » C'est par leurs apparences matérielles qu'au premier abord le monde extérieur et l'homme lui-même se manifestent à l'esprit humain. Ce n'est que par la réflexion et l'observation interne qu'il pénètre au delà des apparences, et découvre ce qu'elles ne lui font pas voir. Pour les esprits à la fois actifs et superficiels, curieux mais pressés de savoir et peu difficiles en fait de science, le matérialisme est une solution commode et claire en apparence à des questions difficiles et obscures qui préoccupent invinciblement l'esprit humain.

Ces questions d'ailleurs et les solutions diverses qu'elles peuvent recevoir ont leurs époques d'ar-

1. *La métaphysique et la science*, t. I, p. 171.

deur ou de langueur, de faveur ou de discrédit. De nos jours la féconde activité et le brillant progrès des sciences du monde matériel viennent en aide à la doctrine du matérialisme. Ce progrès n'est cependant pas, bien s'en faut, aussi exclusif qu'on le dit souvent; quoique moins populaire qu'il ne l'a été naguère, le spiritualisme n'a pas cessé d'être une doctrine active et puissante dans la haute région philosophique, et le réveil chrétien persiste et se développe énergiquement en face de ses adversaires. Le temps actuel a droit à plus de justice qu'on ne lui en accorde; son travail intellectuel est très-étendu et très-varié; les tendances les plus diverses y coexistent et poursuivent librement leur cours. En ceci encore le matérialisme est la doctrine des apparences; il n'est pas si fort ni si près de dominer qu'il en a l'air.

Rien ne le prouve mieux que l'hésitation et l'embarras persistant des plus distingués parmi

ses adhérents. Le fait que remarquait, il y a vingt-cinq ans, M. de Rémusat, se reproduit aujourd'hui aussi clairement que jamais. Tantôt on désavoue les conséquences du principe matérialiste et on tente toute sorte de voies pour y échapper; tantôt on essaye de voiler le principe même sous des couleurs plus pures. Un instinct humain général et constant persiste à protester contre les apparences sur lesquelles le matérialisme se fonde; l'homme ne se croit pas exclusivement matière, ni l'univers, ni lui-même; la distinction de la matière et de l'esprit est une croyance naturelle et spontanée, primitive et permanente du genre humain.

N'est-ce qu'un instinct, une aspiration, une prétention superbe de la nature humaine? N'est-ce pas, au contraire, le sentiment inné, la connaissance intime du fait essentiel que l'observation reconnaît et constate dans l'humanité?

Ce fait est celui-ci. Dès que la conscience de la vie s'éveille dans l'homme, dès qu'il sent et

perçoit ce qui se passe en lui, il se sent et se perçoit lui-même comme un être réel, personnel et distinct. C'est là ce qu'il dit dès qu'il dit *moi*, avant d'avoir aucune connaissance claire et détaillée de l'être qu'il reconnaît et affirme ainsi.

Lorsque, par le développement naturel de la vie, l'homme s'observe lui-même comme être réel et personnel, il reconnaît en lui des faits essentiellement divers. D'une part, il se reconnaît un corps inhérent à son être, qui fait partie de son être, et par lequel il communique avec le monde extérieur, soit dans les impressions qu'il reçoit de ce monde, soit dans les actions qu'il y exerce. D'autre part, et soit qu'il s'observe comme théâtre ou comme acteur, il se reconnaît un être unique, permanent, et qui demeure constamment le même à travers la variété de ses impressions ou de ses actions extérieures, et en dépit des complications et des transformations incessantes de son corps qui en est l'organe et le moyen.

Ainsi se manifestent et s'établissent, dans la conscience humaine, à la fois l'unité et la complexité de l'être humain ; c'est-à-dire, selon le langage spontané du genre humain, à la fois la distinction et l'union de l'âme et du corps. C'est là le fait primitif et constitutif de l'homme dans sa vie actuelle.

A mesure que l'être humain se développe et étend le cercle de ses observations sur le monde et sur lui-même, des faits spéciaux confirment le fait général que je viens de résumer, et prouvent la distinction essentielle de l'âme et du corps par la diversité essentielle de leurs propriétés. Ainsi, tandis que le corps, dans son organisation et dans sa vie, est soumis à des lois fixes et préétablies, sur lesquelles la volonté humaine ne peut rien, l'âme est essentiellement libre et capable de se déterminer et d'agir par des motifs étrangers aux lois qui gouvernent le corps. La fatalité est la condition de l'être humain dans sa vie corporelle ; la liberté est son privilége dans sa vie morale. Je dis dans sa

vie morale, et ce mot révèle, entre l'âme et le corps, une autre différence essentielle et ineffaçable. Le corps est étranger à toute idée de moralité; il est livré à la pente de ses besoins et de ses désirs; il n'aspire et ne tend qu'à les satisfaire. L'âme a des besoins et des désirs tout autres et souvent contraires à ceux du corps; et si elle cède souvent aux tendances du corps, bien souvent aussi, dans les vies les plus obscures comme dans les plus éclatantes, elle leur résiste et les surmonte. Quand le corps domine en lui, l'être humain penche vers le matérialisme; quand il écoute les aspirations de l'âme, c'est vers le spiritualisme qu'il s'élève. La complexité de sa nature se manifeste dans le développement de sa vie comme dans le premier instinct de sa conscience; à quelque époque qu'on l'observe ou qu'il s'observe, il ne peut se dire exclusivement corps et matière sans que les faits ne lui donnent, à chaque pas, un éclatant démenti.

D'où provient le fait essentiel et primordial, la complexité de l'être humain dans son unité? Comment s'accomplit l'union de l'âme et du corps, et comment s'exerce leur influence mutuelle? Là résident, selon la religion, le mystère, et pour la philosophie, le problème.

Le matérialisme n'est qu'une hypothèse pour expliquer ce grand fait; et l'hypothèse consiste, non pas à résoudre le problème, mais à le supprimer en niant le fait même. Qu'est-il besoin, dit-on, de rechercher comment s'accomplit l'union de l'âme et du corps? Ni cette complexité de l'être humain, ni son unité dans sa complexité, ne sont réelles; l'homme n'est qu'un produit et une forme éphémère de la matière.

Je ne me refuserai pas le plaisir de repousser cette hypothèse par la bouche d'un philosophe contemporain que j'aurai bientôt à combattre: « Rien ne prouve, dit M. Vacherot, que l'hypothèse du matérialisme soit vraie; au contraire, des

faits positifs en démontrent la fausseté... Si l'âme n'est qu'une résultante du jeu des organes, comment a-t-elle le pouvoir de résister aux impressions, aux appétits du corps, d'en diriger, d'en concentrer, d'en gouverner les facultés? Si la volonté n'est que l'instinct transformé, comment expliquer son empire sur l'instinct? Ce fait est un argument irrésistible; c'est l'écueil où s'est brisé, où se brisera toujours le matérialisme... Il y a plus de deux mille ans que la sagesse antique a prononcé son arrêt : — Ne voyons-nous pas, dit Socrate selon Platon, que l'âme gouverne tous les éléments dont on prétend qu'elle est composée? qu'elle leur résiste pendant presque toute la vie, et les dompte de toutes les manières, réprimant les uns durement et avec douleur, comme dans la gymnastique et la médecine, réprimant les autres plus doucement, gourmandant ceux-ci, avertissant ceux-là, parlant au désir, à la colère, à la crainte, comme à des choses d'une nature étrangère? ce

qu'Homère nous a représenté dans l'*Odyssée*, où Ulysse,

Se frappant la poitrine, gourmande ainsi son cœur:
« Souffre ceci, mon cœur; tu as souffert des choses plus dures[1]. »

« Crois-tu, ajoute Socrate, qu'Homère eût dit cela s'il eût conçu l'âme comme une harmonie, et comme devant être gouvernée par les passions du corps? Ne pensait-il pas plutôt qu'elle doit les gouverner et les maîtriser, et qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie[2]? »

Les matérialistes ont eux-mêmes senti la faiblesse de leur hypothèse, et pour la soutenir ils en ont inventé une seconde : « Point de force sans matière; point de matière sans force, » a dit le docteur Buchner, aujourd'hui l'un des plus réso-

1. *Odyssée*, liv. XX, v. 17.

2. *La métaphysique et la science*, par M. Vacherot, t. I, p. 174; — Platon, dans le *Phédon*, t. I. p. 270; traduction de M. Cousin.

lus interprètes de la doctrine[1]. C'est-à-dire que, ne pouvant expliquer les faits au nom de la matière seule, telle que l'observe et la conçoit naturellement l'esprit humain, on dote la matière de ce qu'on appelle la *force*, principe de mouvement et de production : « La matière et la force sont inséparables, dit-on, et l'une et l'autre existent de toute éternité. » Ainsi, dominé par l'instinct et par l'observation des faits, on commence par distinguer encore et par nommer séparément la matière et la force ; puis tout à coup on les confond, on les unit essentiellement et de toute éternité, et on croit avoir expliqué l'homme et le monde !

On ne fait ainsi qu'ajouter une abstraction à une abstraction, une hypothèse à une hypothèse. On est en présence de faits certains et embarrassants, en présence du monde extérieur qui évidemment n'a pas toujours été tel qu'il est, qui a

1. *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, par M. Paul Janet, de l'Institut, p. 20, 1864.

commencé et se développe selon certaines lois et vers certaines fins, en présence de l'homme qui évidemment est un être à la fois un et complexe, identique et variable. On repousse les anciens noms, les anciennes explications de ces faits incontestables. Il faut expliquer cependant, il faut nommer; il faut mettre quelque chose à la place de Dieu créateur et providence, à la place de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps. Ce n'est pas la première fois qu'on se trouve en face de cette nécessité et qu'on essaye d'y satisfaire; bien des abstractions, bien des mots ont déjà été employés à cet usage; *Dieu* a été remplacé par la *nature,* par la *substance,* par la *cause;* l'âme humaine a été transformée en *principe vital;* le principe vital a été élevé à la dignité d'âme. Il paraît que ces mots, ces abstractions données pour des réalités ont fait leur temps et perdu leur crédit. C'est maintenant la *force* qui les remplace; la force est l'esprit; la force est l'âme; la force crée;

la force est Dieu. Il suffit d'incorporer la force à la matière; il n'y a plus de problème; l'homme et l'univers sont dévoilés.

Quand Leibnitz développait la notion de la force pour combattre l'idéalisme de Descartes et le panthéisme de Spinosa, il ne prévoyait pas qu'on s'en servirait un jour pour rejeter dans le néant Dieu, l'âme humaine, tout être réel et personnel, toute cause première et finale, et pour réduire toutes choses à un mélange de mécanique et de dynamique incarnées dans la matière.

Quelque spécieux qu'il puisse paraître à des esprits superficiels ou prévenus par la nature de leurs études et de leurs travaux habituels, le matérialisme n'est, comme le panthéisme, qu'une hypothèse : une hypothèse construite à force d'abstractions et d'assertions purement verbales, qui non-seulement méconnaît ou supprime les faits qu'elle prétend expliquer, mais qui est en contradiction directe avec les faits reconnus et constatés

par l'observation psychologique; hypothèse, je suis forcé de répéter ici ce que je disais tout à l'heure du panthéisme, qui choque également l'esprit scientifique et le bon sens.

L'hypothèse matérialiste n'a qu'un mérite : c'est d'être plus conséquente que les autres. Mais elle ne garde ce mérite qu'à condition d'aller hardiment jusqu'au bout de ses conséquences, quelles qu'elles puissent être, philosophiques ou pratiques; c'est-à-dire à condition de nier la liberté humaine, la loi morale, les principes nécessaires de l'esprit humain, et d'aboutir, comme le dit M. Damiron, au fatalisme, à l'égoïsme et à l'athéisme. Les philosophes ont raison de rechercher et de respecter la vérité pour elle-même et à tout risque; mais il y a des conséquences dans lesquelles éclate le vice du principe; et ce vice, dans le matérialisme, c'est l'aveugle oubli des faits les plus avérés et des éléments les plus essentiels de la nature humaine.

SEPTIÈME MÉDITATION.

LE SCEPTICISME.

Il y a deux scepticismes, le scepticisme expérimental et le scepticisme systématique. Le premier est le résultat de l'incertitude qui naît dans les esprits à la vue de l'infinie variété, discordance et mobilité des opinions humaines. Le second s'attaque à la puissance même de l'esprit humain, et le déclare incapable de connaître le fond des choses, la réalité en soi. L'un est le doute mis en pratique; l'autre est le doute érigé en principe.

Dans un *Essai sur le scepticisme*, écrit en 1830,

M. Jouffroy a traité avec un grand mépris le scepticisme expérimental et pratique « qui ne se fonde que sur les contradictions apparentes des jugements humains. Prouver, dit-il, qu'il y a contradiction, soit entre les résultats auxquels arrive chaque faculté de l'esprit prise à part, soit entre ceux auxquels aboutissent les diverses facultés, comme les sens et la raison; établir qu'il y a la même contradiction, soit entre les opinions admises par différents hommes ou différentes nations, soit entre celles auxquelles l'humanité s'est arrêtée à différentes époques; puis, conclure de là que l'intelligence humaine regarde tour à tour comme vraies des choses contradictoires, et que par conséquent il n'y a, pour elle, point de vérité : tel est tout le mécanisme de ce scepticisme de second ordre dans lequel se sont complus et se complaisent encore une foule de petits esprits. Il y a longtemps que ce scepticisme a été réfuté sur tous les points, et que l'unité de la vérité humaine,

admise *a priori*, dans tous les temps, par les intelligences supérieures, a été démontrée. Ce scepticisme est un thème sur lequel on brodera longtemps encore; il fait les délices des hommes d'esprit; il ne mérite pas d'arrêter les philosophes. »

En revanche M. Jouffroy fait au scepticisme systématique, à celui qui déclare l'esprit humain incapable de connaître les choses mêmes, telles qu'elles sont réellement et en soi, une concession immense, car il le reconnaît rationnellement légitime : « Un acte de foi aveugle, mais irrésistible, tel est, dit-il, le fondement de toute croyance. En fait, il n'y a pas contradiction entre la foi et le scepticisme, car l'homme croit par instinct et doute par raison... Les sceptiques ne tombent pas dans une contradiction quand, dans la pratique de la vie, ils croient à leurs sens, à leur conscience, à leur mémoire, et agissent en conséquence; ils obéissent à leur nature instinctive en croyant ainsi,

et ils obéissent à leur nature rationnelle en professant que leurs croyances sont illégitimes. Par là, nous absolvons également l'humanité qui croit et les sceptiques qui doutent; mais nous ne pouvons absoudre également les philosophes qui ont combattu le scepticisme en essayant de démontrer la légitimité rationnelle des croyances humaines. Qu'on dise que l'humanité croit, et les sceptiques comme l'humanité, c'est un fait incontestable; qu'on ajoute que l'humanité croit avoir le droit de croire, c'est-à-dire admet que l'intelligence humaine voit les choses telles qu'elles sont, cela est vrai, et les sceptiques ne le nient pas; mais que, prenant le scepticisme corps à corps, on prétende démontrer que l'intelligence humaine voit réellement les choses telles qu'elles sont, voilà ce que je ne comprends pas. Comment ne s'aperçoit-on pas que cette prétention n'est autre chose que celle de démontrer l'intelligence humaine par l'intelligence humaine, ce qui a été, ce qui est et ce qui sera

éternellement impossible? Nous croyons le scepticisme à jamais invincible, parce que nous regardons le scepticisme comme le dernier mot de la raison sur elle-même [1]. »

Je ne partage pas le dédain de M. Jouffroy pour le scepticisme expérimental et pratique : ce n'est pas, il est vrai, un système que les philosophes aient à réfuter, mais c'est un fait dont ils doivent tenir grand compte, car en nous montrant combien la science humaine est incomplète et l'erreur humaine fréquente, il nous met en garde contre la confiance présomptueuse dans nos propres idées et contre l'intolérance envers les idées d'autrui, deux des plus dangereuses maladies de l'intelligence et de la société humaines. En même temps je repousse absolument l'adhésion de M. Jouffroy au scepticisme systématique et définitif quant à la réalité intrinsèque des choses : si c'était là, comme il le dit, « le dernier mot de la

1. *Mélanges philosophiques*, p. 238-240.

raison sur elle-même, » ce serait la négation ou pour mieux dire le suicide de la raison et de l'intelligence humaine.

Dans le discours qu'il a prononcé en 1813, en reprenant son cours à la Faculté des lettres, M. Royer-Collard a résumé, sur cette question fondamentale, sa propre pensée, très-différente, et encore plus différente au fond qu'en apparence, de celle de M. Jouffroy. Tandis que M. Jouffroy croit le scepticisme systématique « à jamais invincible, » parce qu'il le regarde comme « le dernier mot de la raison sur elle-même, » M. Royer-Collard termine son discours par ces paroles : « On ne divise pas l'homme; on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. » Je voudrais confirmer cette conclusion de M. Royer-Collard en portant mes pas plus loin qu'il ne l'a fait dans la voie qui l'y a conduit.

« Le résultat le plus général, dit-il, que pré-

sente l'histoire de la philosophie moderne, celui qui la caractérise de la manière la plus frappante quand on la compare à la philosophie ancienne, c'est qu'elle est sceptique sur l'existence du monde extérieur, de ce monde auquel le genre humain croit depuis si longtemps, qui se révèle à nous en même temps que notre propre existence, et dans le sein duquel nous sommes forcés de nous apercevoir nous-mêmes comme des fragments de son immensité... Je ne viens point raisonner en faveur de l'opinion commune; elle n'a besoin ni de preuves, ni de défenseurs; elle est assez profondément enracinée dans notre nature la plus intime pour braver toutes les attaques. Ce n'est pas le monde qui a été mis en péril par les philosophes; c'est plutôt l'honneur de la philosophie qui se décrédite un peu, et qui soulage le vulgaire d'une partie du respect qu'elle exige de lui quand elle enfante des paradoxes qui lui semblent marqués au coin de la folie. Il ne s'agit pas d'ailleurs de

savoir si le monde physique existe réellement; cette question se résoudrait dans une autre plus générale qui serait de savoir si toutes nos facultés, dont l'autorité est indivisible, sont les organes de la vérité ou ceux du mensonge; et là-dessus nous serons toujours réduits à prendre leur propre témoignage. La seule question qui appartienne à l'analyse philosophique, consiste à examiner s'il est certain que nos facultés nous attestent l'existence d'un monde extérieur, et si le genre humain croit à cette existence; car, s'il y croit, cette croyance universelle est un fait dans notre constitution intellectuelle; et que ce fait soit primitif ou déduit d'un fait antérieur, qu'il soit l'enseignement immédiat de la nature ou une acquisition du raisonnement, il doit se retrouver tout entier dans le tableau synthétique de la science. A-t-il disparu? l'homme de la philosophie n'est pas celui de la nature; la science est fausse, par conséquent l'analyse infidèle; et l'on peut s'assurer que les

philosophes ont inséré dans l'entendement quelque principe ou quelque fait qui ne s'y trouve point, ou qu'ils n'ont pas recueilli soigneusement tous ceux qui s'y trouvent. »

A la question ainsi posée M. Royer-Collard fait succéder une étude aussi exacte que profonde du fait psychologique de la perception du monde extérieur qui accompagne le fait de la sensation; et cette étude aboutit à cette conclusion :

« La sensation n'a point d'objet; elle est uniquement relative à l'être sentant; quand elle n'est pas sentie, elle n'est pas. Mais la perception, qui affirme une existence extérieure, a deux termes, l'esprit qui perçoit et l'objet perçu, l'être pensant et l'être *pensé*. De même que la sensation, l'acte de la perception est relatif à l'esprit et le suppose; l'objet ne suppose ni l'esprit ni sa perception. Il n'existe pas parce que nous le percevons; mais nous le percevons parce qu'il existe et que nous sommes doués de la faculté de percevoir. Dans

une ville inhabitée, il ne reste pas une sensation, pas une idée, pas un jugement; les maisons restent, et même les rues, et avec elles la nature et toutes ses lois qui ne suspendent pas leur cours. — Il suffit à l'univers de la présence énergique de son auteur; il n'a pas besoin de la nôtre; il ne languirait pas faute de spectateurs; il était avant nous; il sera encore après nous; sa réalité est indépendante de nous et de nos pensées; elle est absolue. L'autorité qui nous le persuade n'est pas inférieure à celle de la conscience; c'est l'autorité des lois primitives de la pensée, et ces lois sont, pour l'esprit humain, les lois absolues de la vérité. — Le même breuvage peut être senti doux et amer, parce que la sensation est relative à l'état variable de la sensibilité, celle-ci à l'organisation; mais les lois de la pensée sont une mesure immuable. La connaissance, pour être imparfaite, n'est pas incertaine, et si elle admet des degrés, elle n'admet pas la contradiction. Quoique nos

facultés bornées n'aperçoivent pas tout ce qui est dans les choses, ce qu'elles aperçoivent y est, en effet, tel qu'elles l'aperçoivent... Si l'on me demande de le prouver par le raisonnement, je demanderai à mon tour que l'on me prouve d'abord, par le raisonnement, que le raisonnement est plus convaincant que la perception, que l'on prouve au moins que la mémoire, sans laquelle on ne raisonne pas, est une faculté plus véridique que celles dont on rejette le témoignage.

« La vie intellectuelle est une succession non interrompue, non pas seulement d'idées, mais de croyances explicites ou implicites. Les croyances de l'esprit sont les forces de l'âme et les mobiles de la volonté. Ce qui nous détermine à croire, nous l'appelons *évidence*... La raison ne rend pas compte de l'évidence; l'y condamner, c'est l'anéantir, car elle-même a besoin d'une évidence qui lui soit propre. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur des principes antérieurs à la raison,

l'analyse n'aurait point de fin ni la synthèse de commencement. Ce sont les lois fondamentales de la croyance qui constituent l'intelligence; et comme elles découlent de la même source, elles ont la même autorité; elles jugent au même titre; il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Qui se révolte contre une seule se révolte contre toutes et abdique toute sa nature. Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe? Les mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même... Qu'en un seul point la nature de la connaissance, la nature, dis-je, et non le degré, soit subordonnée à nos moyens de connaître, c'en est fait de la certitude; rien n'est vrai, rien n'est faux. Ce n'est pas assez dire; tout est vrai et faux tout ensemble, puisque le vrai et le faux ne diffèrent plus du doux et de l'amer. Le néant lui-même est arraché à sa nullité absolue; il entre dans le domaine du relatif; il est quelque

chose ou rien, selon la conformation de l'œil du spectateur. L'utile est l'unique contemplation de l'entendement, l'unique législation du cœur. Législation capricieuse et impuissante, qui n'applique aux actions qu'une règle mobile, et qui n'en a point pour les intentions et les désirs. — Je ne déclame point; toutes ces conséquences ont été tirées des doctrines sceptiques avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer ni à contester; les exemples en sont connus. C'est donc un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans les débats de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent? On ne divise pas l'homme; on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il pénètre dans l'entendement, il l'envahit tout entier [1]. »

1. *Fragments de M. Royer-Collard,* dans les *Œuvres de Reid,* traduites par M. Jouffroy; t. IV, p. 426-451.

Je ne retranche rien, je ne change rien à ces belles paroles qui expriment avec tant de force et d'éclat le bon sens humain. Je ne veux que les compléter en mettant en lumière, dans sa primitive et indestructible unité, le fait sur lequel elles se fondent.

« On ne divise pas l'homme, » dit M. Royer-Collard. C'est précisément là le danger que court la science philosophique, et auquel elle succombe trop souvent. Elle divise l'homme pour l'étudier; et après son travail d'étude, quand elle veut en tirer la connaissance de l'homme, dans sa réalité complète et vivante, elle le méconnaît étrangement, faute de reconstruire l'unité qu'elle a brisée. Elle rapproche des membres épars, mais l'être lui-même a disparu; et les philosophes ne savent alors comment résoudre les problèmes et sortir des doutes en face desquels ils se trouvent. Entier, vivant et simple, l'être humain se fût expliqué lui-

même; mutilé et mis en pièces, il tombe dans l'impuissance et les ténèbres.

Qu'est-ce que la sensation, la perception, le jugement, le raisonnement, la raison, la volonté, la conscience? C'est l'être humain sentant, percevant, jugeant, raisonnant, voulant, assistant à ce qui se passe en lui. Il n'y a pas là une troupe d'acteurs jouant chacun son rôle dans un drame complexe; il y a un être simple et vivant, acteur et spectateur unique dans le drame de sa propre vie.

Que fait cet être unique et simple quand il sent, perçoit, juge, raisonne, veut et regarde ce qui se passe en lui? Il connaît en même temps lui-même et ce qui n'est pas lui. Sa propre existence et l'existence de ce qui n'est pas lui se révèlent à lui, dès le premier moment, dans ces faits et ces actes divers que la science philosophique distingue les uns des autres, et auxquels elle donne des noms particuliers, sensation, perception, jugement, rai-

son, volonté, conscience. Le fait primitif et essentiel qui est au fond de tous ceux-là, c'est le fait même de la connaissance que l'être humain prend de lui-même et de ce qui n'est pas lui. Connaissance confuse d'abord et toujours incomplète, mais directe et certaine. Ce n'est ni par voie de déduction, ni comme une pure apparence, c'est par voie d'intuition immédiate et comme réalité positive que l'être humain connaît sa propre existence et celle de ce qui n'est pas lui. On ne voit pas, on ne caractérise pas ce fait exactement et tel qu'il est quand on dit que l'homme *croit* naturellement et inévitablement à sa propre existence et à celle du monde extérieur; il y a là tout autre chose que de la *croyance;* il y a la *connaissance* même de cette double réalité intérieure et extérieure qui s'appelle l'homme et le monde. Les philosophes méconnaissent et dénaturent ce fait lorsque, se payant de distinctions et d'argumentations verbales, ils condamnent l'esprit humain à

ne pas sortir de lui-même, et lui refusent le droit d'affirmer, comme réel hors de lui et en soi, ce qu'en lui-même et pour lui-même il admet comme vrai. L'être humain peut se tromper et se trompe souvent dans telle ou telle affirmation spéciale sur les réalités extérieures; il n'en a qu'une connaissance incomplète et sujette à erreur; mais son affirmation générale et permanente sur leur existence est pleinement fondée et légitime; il les connaît comme il se connaît lui-même, au même titre et par le même acte naturel. M. Royer-Collard exprime admirablement ce grand fait lorsqu'il dit : « L'univers n'existe pas parce que nous le percevons; mais nous le percevons parce qu'il existe... Il n'a pas besoin de notre présence; il ne languirait pas faute de spectateurs; il était avant nous; il sera encore après nous; sa réalité est indépendante de nous et de nos pensées; elle est absolue. »

Le scepticisme systématique n'est pas, comme

le matérialisme et le panthéisme, une hypothèse inventée, sans succès, pour résoudre le grand problème de l'âme et du corps, du fini et de l'infini; son erreur n'est pas moindre, mais elle est autre. Elle consiste à mal observer le fait primitif de l'esprit humain et à en méconnaître la nature et la portée. Ce fait n'est point, comme le dit M. Jouffroy, « une foi aveugle et irrésistible » désavouée par la science rationnelle; c'est la connaissance première et naturelle qu'acquiert l'être humain dès qu'il entre en activité : connaissance confuse et incomplète, soit de lui-même, soit de ce qui n'est pas lui, mais connaissance directe et certaine de sa propre existence et de l'existence de ce qui n'est pas lui. « L'homme croit par instinct et doute par raison, ajoute M. Jouffroy; les sceptiques obéissent à leur nature instinctive en croyant, comme la masse des hommes, à leurs sens, à leur conscience, à leur mémoire, et en agissant en conséquence; et ils obéissent à

leur nature rationnelle en professant que leurs croyances sont illégitimes. » Il y a là une étrange *méconnaissance* (je me permets ce terme incorrect) de la réalité des faits et de la valeur des mots : ce que M. Jouffroy appelle *instinct*, c'est l'intuition de la réalité intérieure et extérieure que l'être humain acquiert directement par l'exercice complet et indivisible de toutes ses facultés; ce qu'il appelle *raison*, c'est le résultat du travail isolé de l'une des facultés de l'être humain qui s'oublie lui-même en se décomposant pour s'étudier. Le scepticisme n'est pas « le dernier mot de la raison sur elle-même; » c'est le suicide de la raison par la négation, faussement scientifique. de l'évidence naturelle et du bon sens humain.

HUITIÈME MÉDITATION.

L'IMPIÉTÉ, L'INSOUCIANCE ET LA PERPLEXITÉ.

Les divers systèmes dont j'ai essayé de mettre en lumière le vice essentiel et caractéristique ne demeurent pas enfermés dans les régions savantes, au sein des classes qui, par profession ou par goût, étudient l'homme et le monde. Le souffle de la science va loin, et pénètre inaperçu là où règne l'ignorance. Que de fois j'ai rencontré et reconnu, dans les villes et même dans les campagnes lointaines, parmi des populations étrangères à toute

étude, la trace du rationalisme, du positivisme, du panthéisme, du matérialisme, du scepticisme importés, comme par des miasmes imperceptibles et insaisissables, là où leurs noms restaient parfaitement inconnus, et portant partout leurs fruits naturels! La contagion existe dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre matériel; et cette facilité, cette rapidité, cette universalité des communications, qui ont tant de part à la force et à la grandeur de la civilisation moderne, sont au service du bien comme du mal, de l'erreur comme de la vérité.

Les effets de la contagion intellectuelle varient selon les régions sociales où elle pénètre et les dispositions qu'elle y rencontre. Quand les systèmes philosophiques arrivent confusément à des âmes où fermentent des ambitions et des passions auxquelles ils peuvent venir en aide, ils y agissent avec promptitude et puissance. Dans les générations et dans les classes où règne l'ambition illi-

mitée de l'esprit, le rationalisme et le panthéisme sont accueillis avec faveur. Dans celles qui se livrent presque exclusivement à l'étude du monde matériel ou qui ressentent une soif ardente du bien-être matériel, le positivisme et le matérialisme prévalent aisément. Après de longues perturbations sociales et au sein des mécomptes et de la fatigue qu'elles laissent, beaucoup d'esprits tombent ou se réfugient dans le scepticisme. Ces divers faits sociaux et l'influence qu'ils donnent aux divers systèmes philosophiques, se manifestent, de nos jours, dans l'état des âmes, savantes ou ignorantes, bruyantes ou silencieuses.

Trois dispositions, l'impiété, l'insouciance et la perplexité religieuse, sont, parmi nous, évidentes et très-répandues.

Je n'éprouve nul embarras à mettre, les uns à côté des autres, des faits qui coexistent et se développent simultanément, bien que contraires. Il y a des époques où un grand courant s'élève et

entraîne la société vers un seul but, par une seule voie. Il en est d'autres où des courants divers se croisent, se combattent et poussent en même temps la société vers des buts divers. L'esprit d'autorité et de foi dominait puissamment au XVIIe siècle; l'esprit d'indépendance et d'innovation au XVIIIe. Le XIXe siècle s'écoule sous l'empire d'esprits divers, simultanément actifs et puissants, et qui remettent en présence, en attendant qu'ils soient remis en harmonie, les principes et les éléments divers, bons ou mauvais, de notre société. J'ai retracé le réveil et le progrès chrétien; je ne retranche rien de la force que je leur ai reconnue et de la confiance qu'ils m'inspirent; mais je crois en même temps à la force de l'impiété et de l'insouciance antichrétiennes, et à la perplexité où cette grande lutte jette tant d'esprits faibles et même des esprits éminents.

C'est surtout au sein des classes ouvrières, et dans la jeune génération des classes moyennes

appelées aux professions libérales, que, de nos jours, l'impiété se répand et s'aggrave. Non que ces classes et cette génération en soient universellement infectées ; là aussi il y a des dispositions très-diverses ; là aussi le respect des croyances religieuses et le réveil chrétien ont fait des progrès. Mais c'est là que le mal de l'impiété a son foyer et son travail d'expansion. Il s'y manifeste tantôt sous des formes grossières et cyniques, tantôt avec des prétentions réfléchies et savantes, là par la brutale licence des mœurs, ici par l'arrogant égarement des esprits. J'avais été invité, l'an dernier, au grand congrès d'étudiants qui s'est réuni à Liége, et je m'en étais excusé, tout en témoignant à cette réunion un sérieux et sincère intérêt. Quand j'ai su quelles idées y avaient été hautement exprimées, quand j'ai lu que la question avait été posée là entre Dieu et l'homme, et l'idolâtrie de l'homme proclamée à la place de l'adoration de Dieu, j'ai éprouvé les deux sentiments

les plus contraires, une vive satisfaction de m'être tenu loin d'un tel spectacle, et un profond regret de n'avoir pas été là pour protester contre cette invasion du panthéisme et de l'athéisme dans de jeunes âmes sur lesquelles ma pensée ne peut s'arrêter sans une affectueuse espérance. J'ai beau vieillir; j'ai beau avoir subi de douloureux mécomptes; mon premier mouvement est toujours de croire à la prompte puissance de la vérité quand elle frappe sans hésitation à la porte des esprits, et je ne me résigne qu'avec effort à attendre que le temps et l'expérience dévoilent l'erreur. Des deux sortes d'impiété que je viens de signaler, l'impiété grossière et cynique, celle qui naît de l'immoralité ou qui produit l'immoralité, est sans doute la plus funeste pour l'âme humaine, pour sa dignité et son sort; mais l'impiété systématique, celle qui s'érige en doctrine, est la plus dangereuse pour les sociétés humaines, car elle se complaît en elle-même et met son orgueil à se pro-

clamer et à se propager. Les impies ambitieux obtiennent plus de crédit que les impies licencieux.

L'insouciance religieuse est, de nos jours, un mal plus répandu que l'impiété. Je ne parle pas de cette indifférence en matière de religion que l'abbé de la Mennais a si éloquemment attaquée; celle-là peut être profonde aussi bien que frivole; elle peut provenir du matérialisme, du scepticisme, de l'impiété réfléchie aussi bien que d'un grossier oubli des questions supérieures qui travaillent l'esprit humain. L'insouciance, aujourd'hui commune, ne pense seulement pas à ces questions, n'imagine pas qu'il y ait lieu d'y penser : là où domine cette disposition, la pensée de l'homme se renferme dans sa vie terrestre et actuelle; les affaires et les intérêts de cette vie le préoccupent seuls et lui suffisent; c'est comme un sommeil des instincts et des besoins de l'âme humaine qui dépassent cette région infime, et sinon une complète abdication,

du moins un pesant engourdissement de la portion divine de notre nature.

Que les amis de la vie religieuse et de la foi chrétienne ne se fassent pas illusion : c'est là le plus grand obstacle qu'ils rencontrent, le poids le plus lourd qu'ils aient à soulever. L'agression provoque la résistance ; la lutte amène le déployement des forces diverses ; la foi savante ne craint pas d'entrer dans l'arène contre l'incrédulité savante. L'insouciance religieuse est comme une vaste mer morte où aucun être ne vit, un immense désert stérile où aucun germe ne pousse. C'est le mal moral, sinon le plus choquant, du moins le plus grave de notre temps. C'est contre ce mal que les chrétiens doivent surtout diriger leurs efforts ; ils ont là un monde et des peuples entiers à conquérir.

Les points d'appui et les moyens d'action ne leur manqueront pas dans ce grand travail. Si l'insouciance religieuse est, de nos jours, déplora-

blement commune, la perplexité religieuse ne nous est pas étrangère. Elle est éveillée par des sentiments et des intérêts fort divers, tantôt à la surface, tantôt au fond des âmes. Il y a une perplexité sensée et honnête, que je n'appellerai pourtant pas religieuse, et que fait naître l'instinct ou l'expérience de l'utilité de la religion pour le maintien de l'ordre dans la société; non pas seulement dans la grande société publique, mais aussi dans la petite société domestique, au sein de la famille comme de l'État. Un homme d'un esprit distingué et d'un honorable caractère, élève de l'École polytechnique et ingénieur en chef dans l'un de nos grands départements, me parlait un jour avec tristesse des attaques dont le christianisme était l'objet : « Ce n'est pas pour moi-même que je m'en plains, me disait-il; vous savez que je suis voltairien; mais je veux la règle et la paix dans mon ménage; je me félicite que ma femme soit chrétienne, et j'entends que mes filles soient

élevées chrétiennement. Ces démolisseurs ne savent ce qu'ils font ; ce n'est pas sur les églises seules, c'est sur nos maisons et au dedans de nos maisons que portent leurs coups. » Il y a une perplexité plus sérieuse et plus profonde, une perplexité vraiment religieuse, celle que suscite le besoin, non pas seulement d'ordre social, mais de sécurité morale, d'harmonie, de confiance et d'espérance intime en présence des problèmes et des chances qui pèsent sur l'être humain. Cette perplexité ne s'élève pas seulement dans des âmes réfléchies qui se rendent compte de leurs troubles intérieurs et les manifestent ; elle agite, elle désole une foule d'âmes simples, modestes, silencieuses, qui souffrent de la *malaria* antichrétienne répandue autour d'elles. Quel statisticien dira leur nombre et quel philosophe les guérira de leur mal ?

Je vais plus loin ; j'écoute les philosophes contemporains eux-mêmes, et je rencontre, chez quel-

ques-uns des plus éminents, une perplexité intellectuelle qui perce à travers les opinions les plus systématiques et les plus éloignées de la religion chrétienne. Je n'en nommerai que deux, M. Vacherot et M. Edmond Scherer. Je n'ai garde d'entrer ici dans un examen spécial de leurs idées ; je ne veux que constater l'état de leur pensée et de leur âme, tel qu'il m'apparaît dans leurs ouvrages.

J'ai lu et relu scrupuleusement les deux principaux traités philosophiques de M. Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, ou *Principes de philosophie positive* [1], et les *Essais de philosophie critique* [2]. M. Vacherot ne veut être et n'est réellement, dans sa conscience et à ses propres yeux, ni matérialiste, ni positiviste, ni panthéiste, ni athée, ni sceptique. Il analyse et réfute successivement ces divers systèmes, tels qu'ils ont été

1. Deuxième édition, trois vol. in-12, 1863.
2. Un volume in-8, 1864.

conçus et exposés par leurs plus illustres représentants; il se défend ardemment d'y adhérer : « On n'est pas, dit-il, athée, matérialiste, panthéiste, idéaliste, parce qu'on ne croit pas à Dieu, à l'âme, à l'esprit, à la matière, au monde, à tous ces mots métaphysiques pris dans une acception quelconque. Le véritable *athée*, s'il y en a, est l'esprit grossièrement empirique auquel manque le sens de l'intelligible, de l'idéal, du divin. Le vrai *panthéiste* est celui qui identifie la vérité et la réalité, Dieu et le monde, soit qu'il divinise le monde, à l'exemple de Spinoza et de Gœthe, soit qu'il matérialise Dieu, à l'instar des stoïciens. Le vrai *matérialiste* est celui qui ravale l'homme à la bête, soit en niant ses facultés supérieures et vraiment humaines, soit en les dérivant de ses facultés animales. Le vrai *idéaliste* (comme Berkeley) est celui qui rejette comme une illusion toute réalité extérieure, quelque idée qu'on s'en fasse, qu'on n'y voie que des forces et des lois,

ou qu'on se la représente comme étendue et matérielle... Tous ces mots veulent être définis et expliqués, sous peine de mystères, de contradictions et de non-sens. Dans leur vague complexité, ils n'expriment pas des idées assez simples, ils ne répondent pas à des objets assez précis pour que la science puisse les accepter sans réserve et sans distinction... Il est une élite d'esprits dont les sympathies me sont chères ; je reste profondément attaché à toutes les vérités qu'ils regardent avec raison comme la force, la vie et l'honneur de la philosophie. Je reste spiritualiste, idéaliste, théiste comme eux, avec d'autres méthodes, un autre langage, et aussi, sans doute, avec de notables réserves [1]. »

M. Vacherot n'est pas plus sceptique que matérialiste ou panthéiste : il croit fermement à la

1. *La Métaphysique et la Science*, — dans l'avant-propos et la préface ; t. I, p. XVI, XXXIV.

vérité absolue, à la métaphysique scientifique, aux principes universels et nécessaires qui en sont la base : « La métaphysique, dit-il, n'a rien à craindre de l'analyse; c'est une épreuve dont elle doit sortir avec honneur. Les vérités *à priori*, sur lesquelles cette science repose, n'inspireront plus de doute du moment qu'il sera bien entendu qu'elles sont fondées sur les principes ordinaires de la démonstration, comme toutes les vérités *à priori* des autres sciences. La métaphysique a et aura de tout temps pour objet l'Être infini, nécessaire, absolu et universel. Or, les conceptions de l'être, de l'infini, du nécessaire, de l'absolu, de l'universel, sont tellement impliquées dans les notions du phénomène, du fini, du contingent, du relatif, de l'individuel, que l'esprit humain ne peut les en séparer. Aussi, pour pouvoir nier la métaphysique et les vérités qui lui sont propres, faut-il mutiler l'esprit humain et le réduire aux pures facultés de sentir et d'imaginer qui lui sont

communes avec l'animal. Du moment que la raison, que la pensée, que la faculté propre à l'intelligence humaine entre en jeu, elle ramène nécessairement les objets de la sensation et de l'imagination sous les catégories de la quantité, de la qualité, de l'être, de la relation, de l'unité. Alors apparaissent à l'esprit la distinction, puis la connexion logique des deux termes correspondants à chaque catégorie, du fini et de l'infini, du contingent et du nécessaire, de l'individuel et de l'universel, du relatif et de l'absolu, du phénomène et de l'être. La pensée entre donc forcément en pleine métaphysique, qu'elle en ait ou non conscience. Il n'y a qu'un empirisme grossier et en quelque sorte animal qui ait le droit de nier les conceptions et les vérités de cette science, au prix des facultés supérieures de l'intelligence [1]. »

On ne saurait désavouer plus hautement le

1. *La Métaphysique et la Science*, — préface, t. I, p. XLVIII.

matérialisme, l'athéisme et le scepticisme, leurs principes et leurs conséquences. Mais après toutes ces déclarations et ces dénégations, quand M. Vacherot en vient à conclure et à mettre l'affirmation de ses propres idées à côté de sa critique des idées d'autrui, quand il entreprend d'expliquer à son tour Dieu et le monde, ce double objet de la métaphysique, aussitôt la perplexité du penseur éclate, et il retombe, malgré lui, dans les voies dont il s'est appliqué à sortir : « Qu'entendez-vous par Dieu? dit-il; est-ce l'Être parfait? C'est le Dieu de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz; c'est le Dieu de tous les théologiens pour lesquels *divinité* et *perfection* sont synonymes; c'est le nôtre. Mais si, de ce Dieu immuable dans sa perfection, élevé au delà du temps, de l'espace, du mouvement de la vie universelle, vous faites autre chose qu'un idéal de la pensée, j'avoue ne plus comprendre... Ces concepts, tous également réductibles à l'idée du

parfait, tel que le comprennent Platon, Descartes, Malebranche, Fénelon, Leibnitz, ne peuvent avoir aucune *réalité objective*, et n'existent que dans l'ordre idéal de la pensée pure; absolument de même que les figures de la géométrie, lesquelles perdent toute la rigueur et toute l'exactitude de leur définition en dehors du domaine de l'entendement... La perfection n'existe, ne peut exister que dans la pensée. Il est de l'essence de la perfection d'être purement idéale; il en est de l'Être parfait de Descartes et de Leibnitz comme du monde intelligible de Platon et de Malebranche... Un Dieu parfait ou un Dieu réel, il faut que la théologie choisisse. Le Dieu parfait n'est qu'un idéal [1]. »

C'est-à-dire que, pour que la métaphysique admette Dieu, il faut que l'*Être Dieu* s'évanouisse, et ne soit plus qu'une conception, une notion, une

1. *La métaphysique et la science,* t. I, p. XII et L; t. III, p. 247.

idée. Il se peut que, pour tel ou tel philosophe, ce soit encore là du théisme; pour l'âme humaine, pour le genre humain, ce n'est autre chose que l'athéisme.

Dieu ainsi évanoui, que devient, à son tour, le monde?

Ici Dieu reparaît. « Quant au Dieu réel, dit M. Vacherot, il vit, il se développe dans l'immensité de l'espace et dans l'éternité du temps; il nous apparaît sous la variété infinie des formes qui le manifestent; c'est le *Cosmos*... Le monde *pensé* est tout autre chose que le monde *imaginé*. L'imagination nous représente le monde comme une masse immense de matière éparse, comme une infinie collection de forces disséminées dans le vaste champ de l'espace. Il ne vient guère à la pensée des esprits vulgaires, ni même à celle de nos savants, que cette image de la vie universelle ne soutient pas un instant le regard de la raison, que *vide* est synonyme de *néant*, que l'atome est une

hypothèse inintelligible, que *l'être* est toujours et partout, sans solution possible de continuité, soit dans le temps, soit dans l'espace, que la vie universelle est une dans son apparente dispersion, qu'enfin le monde est *un être,* et non simplement *un tout*[1]. »

Qu'est-ce que ceci, sinon le panthéisme?

Et ces incohérences, ces contradictions, ces rechutes de M. Vacherot dans les systèmes dont il ne veut pas et qu'il vient de combattre, qu'est-ce autre chose qu'un éclatant témoignage de la perplexité de sa pensée et de la vanité de ses efforts, comme de tant d'autres, pour expliquer Dieu et l'univers sans le secours de Dieu lui-même?

La perplexité de M. Edmond Scherer est d'une autre nature : c'est l'inquiétude du critique, non les embarras du métaphysicien. M. Scherer a été un croyant chrétien, un croyant zélé dans sa foi

1. *La métaphysique et la science,* t. III, p. 247; t. I, p. LII.

et actif dans sa cause. L'examen des systèmes et des faits, la critique historique et philosophique l'ont jeté dans le scepticisme : non dans un scepticisme indifférent et étranger à toute conviction personnelle; M. Scherer croit à la vérité et aux droits de la vérité; mais où est la vérité? Il la cherche et ne l'atteint pas; il erre à travers les systèmes et les faits comme dans un labyrinthe, reconnaissant à chaque pas les erreurs de la route, mais n'y trouvant pas d'issue. Il sait pourtant que l'humanité ne peut vivre dans un labyrinthe, qu'elle a besoin, absolument besoin d'en sortir et de voir, d'entrevoir du moins le jour. Il a le sentiment des nécessités morales de la nature humaine, de la vie humaine, et il reconnaît que les négations et les doutes des divers systèmes philosophiques n'y sauraient satisfaire. J'ai déjà cité, dans le cours de ces *Méditations*, quelques-uns des passages où éclate cette perplexité à la fois orgueilleuse et triste, qui n'ébranle pas M. Sche-

rer dans ses convictions, mais qui lui en révèle l'impuissance[1]. Il sait que sa pensée ne suffit pas à l'âme humaine ; peut-être en trouve-t-il le sentiment dans sa propre âme.

Pourquoi la pensée chrétienne, malgré tant d'attaques qu'elle a subies et tant d'épreuves qu'elle a traversées, suffit-elle infiniment mieux, depuis dix-huit siècles, aux instincts spontanés et aux besoins invincibles de l'humanité ? N'est-ce pas parce qu'elle est pure des erreurs qui vicient les divers systèmes philosophiques que je viens de passer en revue, parce qu'elle comble les vides qu'ils font ou qu'ils laissent dans l'âme humaine, parce qu'elle conduit l'homme plus près des sources de la vérité ? Question suprême à laquelle ces *Méditations* aboutissent, et que j'essayerai de

1. Voyez en particulier les passages cités dans la troisième Méditation (*le Rationalisme*) de ce volume, p. 236, et dans les *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne* (troisième Méditation, *le Surnaturel*), p. 96-102.

résoudre en mettant, comme je l'ai dit naguère[1], le Christianisme en face de ses adversaires, et en montrant que, s'il réussit là où ils échouent, c'est que, venu de plus haut que de l'homme, il a seul droit de réussir, car seul il connaît bien l'homme, l'homme tout entier, et le satisfait en le réglant.

1. Première Méditation, page 200.

FIN

TABLE

Pages.

QUATRIÈME MÉDITATION.

CINQUIÈME MÉDITATION.

SIXIÈME MÉDITATION.

SEPTIÈME MÉDITATION.

HUITIÈME MÉDITATION.

PARIS. — J. CLAYE, IMPRIMEUR, RUE SAINT-BENOIT, 7.